This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

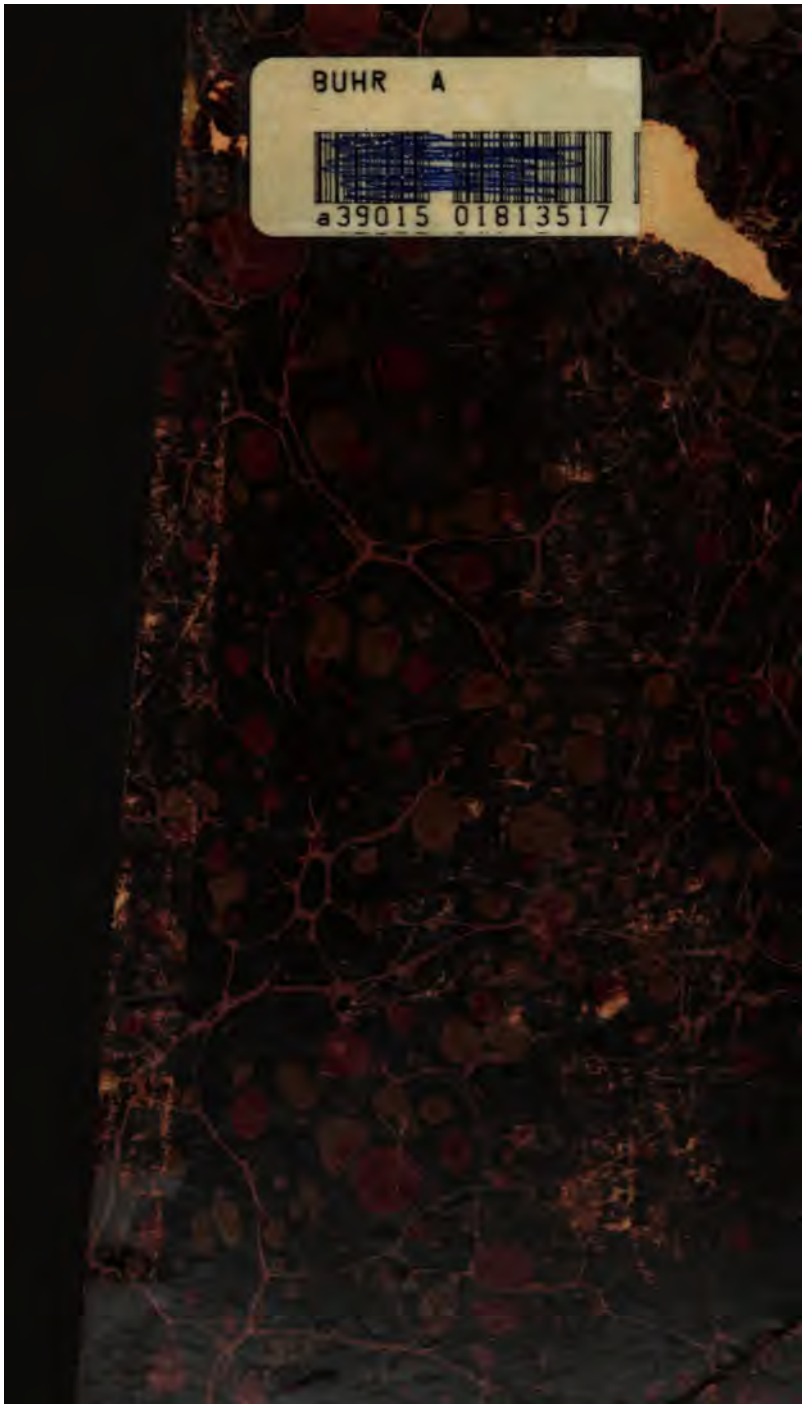
+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.


BUHR A
a39015 01813517

THE UNIVERSITY OF MICHIGAN
LIBRARIES
THE UNIVERSITY OF MICHIGAN
1817

Monatsschrift

für

Geschichte und Wissenschaft

des

Judenthums.

Herausgegeben von **Dr. Z. Frankel,**

fortgesetzt

unter Mitwirkung des jüdisch-theologischen Vereins

von

Prof. Dr. H. Graetz.

Einundzwanzigster Jahrgang.

(Neue Folge, vierter Jahrgang.)

1872

Breslau,

Verlag der Schletter'schen Buchhandlung [H. Skutsch].

DS
101
.M74
v.21

Abhandlungen.

Biblische Analekten.[1])

Von Dr. M. Jastrow in Philadelphia.

(Fortsetzung vom Jahrgang 1871, S. 248.)

5. Jeremias 3, 1. Das לאמר ist allen Commentatoren anstößig. Manche helfen sich damit, es als Rest der zufällig nach Vers 6 versetzten Ueberschrift aufzufassen, obwohl mit diesem Vers, wie der Inhalt zeigt, eine ganz neue Rede anhebt.

Von den alten Commentatoren ist Kimchi der richtigen Auffassung sehr nahe gekommen, in dem er לאמר an den vorangehenden Satz anknüpft. Nach ihm würde der Zusammenhang folgender sein: Gott verwirft deine Stützen, und du hast kein Glück mit ihnen (2, 37), indem er sagt u. s. w. Aber eine genauere Prüfung des Gedankeninhalts ergiebt leicht, daß eine äußerliche grammatische Anknüpfung noch immer kein logischer Zusammenhang ist. Dagegen stellt sich dieser letztere sofort heraus, wenn man annimmt, daß לאמר die verzweifelte Rede des die Hände über den Kopf zusammenschlagenden (2, 37) Israel einleitet. Die Situation ist die: Israel ist seinem Gatten (Gott) untreu geworden, hat um Aschur's und sodann um Mizrajim's

[1]) Wir geben die exegetischen Bemerkungen unseres geehrten Mitarbeiters, selbstverständlich ohne mit Allem einverstanden zu sein.
Anmerk. d. R.

Liebe gebuhlt. Nun findet es sich bei seinen Buhlen enttäuscht, möchte gern zu seinem Gotte zurückkehren, hat aber den Muth hierzu nicht, da in menschlichen Verhältnissen die Rückkehr des abtrünnigen Weibes zur ersten Ehe als eine Verunreinigung des Landes durch Zuchtlosigkeit (Deut. 24, 4) verpönt ist.

Aber der Prophet ermuthigt Israel, indem er sagt, es sei noch Zeit zur Rückkehr. Gott werde nicht für immer zürnen, sondern das reuevoll zurückkehrende Volk in Gnade aufnehmen.

Der Deutlichkeit halber möge hier die Uebersetzung der Stelle von 2, 36 an folgen.

„Auch von Mizrajim wirst du dich enttäuscht abwenden, wie du von Aschur dich abgewendet hast, auch von dort wirst du ausziehen, die Hände (in Verzweiflung) über den Kopf geschlagen — denn Gott verwirft deine Stützen, und du sollst einmal mit ihnen kein Glück haben — und sprechen: „Wenn ein Mann sein Weib entläßt und sie von ihm zieht und eines andern Mannes Weib wird, würde er wohl zu ihr zurückkehren? Würde ein solches Land nicht (durch derartige Zuchtlosigkeit) entweihet werden?" — Und doch — du hast mit vielen Freunden gebuhlt (warst also nicht einmal legal geschieden), und dennoch lautet der Spruch des Ewigen: „Kehret zurück zu mir." Erhebe deine Augen zu den Höhen und sieh, wo bist du nicht geschändet worden (welche Art Götzendienst hast du nicht getrieben)? u. s. w. Aber wolltest du nur von jetzt ab mir zurufen: „Mein Vater, Trauter meiner Jugend bist du" — würde er denn ewig nachtragen, für immer (das Gedächtniß deiner Sünde) bewahren? Doch siehe, ich spreche,[1]) doch du thust das Böse, und nun ist's aus."

Beiläufig ist hier wiederum eines der Beispiele, wie sinnlos die Capiteleintheilung oft ist, und wie sich die modernen Ausle-

[1]) Nach dem Ketib.

ger gar zu oft noch von ihr irre leiten lassen. Vers 6 beginnt offenbar, wie gesagt, eine neue Rede, und die Worte ויאמר ה׳ zeigen es, wenn noch nöthig, auch deutlich genug. Dennoch zerreißt man den Zusammenhang zwischen 3, 1—5 mit dem Vorangehenden und versetzt den Anfang des sechsten Verses zurück, und dies Alles, um der jungen Capiteleintheilung zu Gefallen die ältere Lesart zu opfern.

6. Jeremias 33, 4—5. Es ist kaum nöthig, auf die Schwierigkeit dieser Stelle hinzuweisen. Besonders schwierig ist das באים (V. 5), wenn es, wie gewöhnlich, auf die Krieger bezogen wird. Ewald ist schnell fertig. „Statt des unverständlichen להרב באים, welches die Accente in zwei Verse gebracht haben, ist להרכים zu lesen (denn diese Endung konnte nach § 372 f. wenigstens möglich sein)."

Und doch ist ein Capitel vorher eine Parallelstelle, welche alle Schwierigkeit hebt und die richtige Erklärung, wie man sagt, in den Mund legt. Wenn man (32, 24) sagen kann: הסללה באו העיר die Schanzen, oder die Belagerungsmaschinen kamen an die Stadt (statt, wurden an die Stadt gebracht) — warum sollte nicht derselbe Ausdruck von den Vertheidigungswerken gebraucht werden, die von innen den Schanzen gegenüber aufgestellt werden?

Woher aber haben die Belagerten das nöthige Material zu einem Vertheidigungswerke? Man reißt Häuser ein und überträgt die Bausteine und das Holz nach den Festungswällen. So kommen also die Häuser, die niedergerissen (und übertragen) werden zu den Wällen und dem Kampfplatze hin (ואל החרב), um zum Kampfe gegen die Chaldäer benutzt und mit Menschenleichen gefüllt zu werden. Derselbe strategische Gebrauch des Verbums בא findet sich Deut. 20, 19 לבא מפניך במצור, das sich auf den gefällten Baum bezieht, der zu Belagerungswerken benutzt wird.

6. Jesajas 23, 4. Es giebt gewisse Bemerkungen, die so überzeugend sind, daß sie keines Beweises bedürfen. M.

Heilprin in New York hat die oben angeführte Stelle in einem Aufsatz in „Joung Israel" so übersetzt. „Nicht Jünglinge habe ich mit Wehen zur Welt gebracht und groß gezogen, M ä d c h e n habe ich erzogen." Die Feigheit der Vertheidiger der stolzen Seefestung konnte wahrlich nicht kräftiger bezeichnet werden[1]).

7. M i c h a h 2, 6—3, 1. Man vermißt hier den Zusammenhang. Meine Erklärung ist folgende:

Da der Prophet das harte Wort (V. 5) gesprochen: „Du wirst Keinen in der Gemeinde des Ewigen haben, der die Messchnur zur Vertheilung der Aecker auswirft," d. h. das Land wird nicht dein sein, und die Landvermesser nicht deinem Volke angehören — entsteht Murren unter den Zuhörern. Die Einen wollen den Redner und alle seinesgleichen zum Schweigen bringen. Andere wollen, daß man sie immerhin reden lasse. Andere sagen, s o sollten sie nicht reden, das sei Gotteslästerung, denn Gott sei nicht so zornmuthig u. s. w. Diese verschiedenen Aeußerungen nimmt der Prophet auf und verwebt sie in seine Rede. „Ihr sollt nicht sprechen" — „Laßt sie nur reden" — „Sie sollen davon nicht sprechen, die Schmähungen nehmen ja kein Ende." „Du, genannt Haus Jakob's, fährt der Prophet einen Volksschmeichler ironisch darstellend fort, ist denn der Athem des Ewigen so kurz (im Gegensatze zu אֶרֶךְ רוּחַ Koh. 7, 8), ist das sein Thun? siehe m e i n e Verheißungen sind günstig für das redlich wandelnde Volk (eine Anspielung auf den Lieblingsausdruck יְשָׁרִים). Und den Saum[2]) meines Volkes (die untern Klassen) stellt man als Feinde auf (man hetzt die Niedern

---

[1]) Ist nicht neu und lange vor Heilperin so ausgelegt worden.
Anmerk. d. R.

[2]) Aber das muß doch erst belegt werden, daß מוּל „Saum" bedeutet, selbst wenn man die kühne Metapher Saum für „untere Volksklasse" zugeben soll! Oder soll für מוּל gelesen werden שׁוּל? Aber dieses Wort kommt doch nur Dual vor שׁוּלַיִם? Anmerk. d. R.

gegen die Hohen), von dem Saume des Kleides reißt ihr den Schmuckbesatz ab (ihr gönnt den Reichen nicht ihre schönen Kleider, sprecht gegen den Luxus) denen, die ruhig vorüberziehen, dem Kampfe abgewendet, (den friedlichen Bürgern gönnt ihr den Lebensgenuß nicht). Die Frauen meines Volkes möchtet ihr aus seinem (öffentlichen) Vergnügungshause verjagen, seinen unschuldigen Kindern wollt ihr meinen ewigen Stolz (die unverlierbare Nationalwürde) rauben. Auf, und geht, denn das ist nicht die Ruhe (was ihr verlanget). „Hat sich das Volk versündigt, nun so mag es Wehen leiden." — Und, fügt der Prophet von sich selbst in Bitterkeit hinzu, das Weh wird furchtbar sein. Ja, wenn ein Mann, der nachgeht Wind und Falschem schmeichelte: Ich will dir sprechen von Wein und Flasche — das wäre ein Redner für dieses Volk. (Er würde sagen:) Vereinen werde ich, Jakob, dich ganz . . . . , der Sieger zieht ihnen voran . . . , ihr König zieht ihnen voran, und der Ewige an ihrer Spitze. Ich aber spreche: Höret doch ihr Häupter u. s. w. . . . Die den Guten hassen und den Bösen lieben, die Einem die Haut vom Körper rauben . . . . (während wir, echte Propheten, doch nur den Kleiderschmuck abreißen) . . einst werden sie schreien zu dem Ewigen". . . . Und nun wendet er sich gegen die falschen Propheten, die Schmeichler der Großen, im Gegensatze zu welchen er von sich sagt: Ich aber fühle mich mit Kraft erfüllt, mit dem Geiste des Ewigen und des Rechtes und der Stärke, (vgl. Jes. 11, 2) um Jakob sein Vergehen vorzuhalten und Israel seine Sünde.

Die Auffassung von 2, 12—14 als Rede der falschen Propheten hat freilich schon Ewald, nur daß er sie als den „Strophenbau störend" aus dem Text wirft.

8. Sacharja Cap. 7—8. Wenn in diesen Capiteln die Wortbedeutung, bis auf den auffallenden Wechsel von Perfectum und Imperfectum in 7, 11—12 und einen weiter zu nennenden Vers, ohne Schwierigkeit ist, so kann doch der Zusam-

menhang zwischen der Anfrage und den vielen, durch כה אמר ד׳ צבאות eingeleiteten Antworten nur auf erkünstelte Weise gedeutet werden. Man begreift vor Allem nicht, wozu diese vielen כה אמר ד׳ צבאות, die oft nur einem kurzen Sätzchen zur Einleitung dienen. Und wozu diese Umschweife, um den einfachen Gedanken auszudrücken, daß das Fasten an den bekannten vier Tagen nunmehr unnöthig, und vielmehr Rechts- und Friedliebe wesentliche Bedingungen der nationalen Existenz sei.

Ein Satz jedoch, der eine sprachliche Schwierigkeit darbietet (8, 9), giebt die Lösung des Ganzen. אשר ביום יסד בית ד׳ וכו׳ — steht im Satzbau unvermittelt. Und wer sind die Propheten, von denen Sacharja spricht, wenn er nur sich meint?

Wir erschließen daraus, daß die vielen mit כה אמר ד׳ צבאות anfangenden Sätze Citate aus Prophetenreden sind, und zwar aus solchen, die bei der Grundsteinlegung des Tempels gehalten wurden. Die Uebersetzung des Verses (8, 9) lautet demnach: „Fasset Muth, die ihr jetzt diese Worte der Propheten höret, welche (gehalten wurden, oder welche sprachen) an dem Tage, da der Tempel gegründet wurde, um erbaut zu werden.“ Denn, fährt der Prophet fort, seht den Unterschied zwischen damals und jetzt, wie Vieles sich schon von den damaligen Verkündigungen erfüllt hat.

Demnach zerfielen diese beiden Capitel in folgende Abtheilungen oder Reden.

a) 7, 1—6. Daß Vers 7 ein abgebrochener Satz ist, auch wenn die grammatische Form durch irgend eine Emendation gerettet wird, ist leicht ersichtlich. Was ist natürlicher als ihn hinter Vers 8 zu setzen, und für את הלוא zu lesen: אלה?— Eine zweite Rede wäre dann

b) 7, 8—8, 17. Die Verse 9 und 10 sind also ein Citat aus einem verloren gegangenen vorbabylonischen Propheten, eingeleitet durch אלה הדברים וכו׳. V. 11—12 sind die Worte Sa-

charjah's: Aber sie weigerten sich auf die Worte der Propheten zu hören, und so kam denn der Zorn des Ewigen über sie. V. 11: Und es geschah, als er rief und sie nicht hörten, da sprach der Ewige: „so sollen auch sie rufen und ich werde nicht hören, (V.12) und ich werde sie im Sturm über alle Völker zerstreuen, und das Land wird von ihnen verwüstet sein."— Und so haben sie denn das schöne Land (wirklich) zur Einöde gemacht.

8, 1. Aber dann erging das Wort des Ewigen also. . — Und nun folgen die verschiedenen Prophezeiungen, welche nach der Wiederkehr der Juden aus Babylonien bei der Grundsteinlegung des Tempels gehalten wurden. Es sind die Anfänge oder der Hauptinhalt von fünf verschiedenen Reden, die alle sich auf Zion und Jerusalem beziehen[1]). V. 2—8. Hierauf folgt des Propheten eigne Rede, die trotz der vorangegangenen Drohungen zur Furchtlosigkeit ermahnt, aber auch dem Anfange entsprechend, zur Rechtlichkeit und Menschenliebe.

c) V. 18 ist aus der Aufzeichnung des Propheten entnommen und giebt in Kürze den Inhalt oder den Schluß der (Cap. 7, 5—7) unvollendeten Rede.

V. 20—22 ist eben eine solche Textangabe einer Prophetenrede; dasselbe gilt von V. 21. Der Inhalt derselben paßte gut genug, um sie unter die bei der Grundsteinlegung gehaltenen Reden zu setzen. Wahrscheinlich hat deßwegen der Redakteur des Buches Sacharjah sie hier angefügt.

---

[1]) Die Präterita קנאתי und שבתי in V. 2 und 3 sind eigentlich zu nehmen. Ich habe für Zion geeifert. Ich bin zurückgekehrt nach Zion.

Eine masoretisch-grammatische Kleinigkeit bezüglich der Silbe הל.

Es ist mir nicht bekannt, wer zuerst die Bemerkung gemacht hat, daß die Silbe הל in dem Verse Deuteronomium 32, 6: הלה' תגמלו זאת der arabischen Fragepartikel הל entspreche, und daß überhaupt das ה **interrogativum** eine Verkürzung der Silbe הל sei. Seit Gesenius macht diese Bemerkung die Runde in vielen hebräischen Grammatiken und Lexicis. Vergl. Gesenius **Thesaurus I p. 376 B.** Man stützt diese Annahme besonders darauf, daß einige Codices oder einige Schulen die Silbe הל in diesem Verse von dem Substantivum oder dem Gottesnamen getrennt zu schreiben pflegten; folglich bildet sie eine besondere Partikel. Auffallend ist es allerdings, daß, wenn die Vergleichung mit dem Arabischen richtig sein soll, dieses הל im Hebräischen nur ein einziges Mal vorkommt. Indessen kann noch lange darüber hin und her gesprochen werden, ob die arabische Analogie stimme oder nicht, wenn die Frage nicht von einer anderen Seite ihre Erledigung findet. Der Ursprung der Schreibweise der Silbe הל und überhaupt der Anomalie in diesem Worte muß aufgesucht werden, und dadurch wird es sich entscheiden lassen, ob diese Silbe als selbstständiges Glied angesehen werden kann.

Der Ausgangspunkt ist die Tradition bei Menahem de Lonsano (אור תורה z. St.), daß es drei verschiedene Schreibweisen von derselben gegeben hat. Die Eine, welche die abendländische genannt wird, hat bei diesem Worte gar nichts Abnormes, sie verbindet הל mit dem folgenden Worte ganz so wie הלאל חדברו עולה (Hiob 13, 7), הליועץ למלך נחנוך (Chronik II, 25, 16) und andere. Die Andere — die Nahadeanische genannt — hat das entgegengesetzte Verfahren, nämlich הל vollständig vom Worte zu trennen. Endlich die dritte — die Suranische — trennt lediglich das ה vom Worte, verbindet aber das ל mit dem folgenden Gottesnamen. Lonsano's Worte lauten

(p. 23 b): במסרת אחת מחשוביהם כתוב בזה הלשון: לסוראי ה לי״י כתיב. לנהרדעאי הל י״י, למערבאי הלי״י מלה חדא. ובשנים חשובים אחרים מצאתי כך: הלי״י מלה חדא כתיב בתורה. רב יהודה בר יחזקאל הל י״י, וסוראי ה לי״י. In einer andern Nachricht (bei de Rossi Variae lectiones II p. 66, bei Sapir אבן ספיר p. 16 Note) lautet dieſelbe maſoretiſche Tradition folgendermaßen: בספרא דסוראי ה לחוד, (1ובספרא דבי ילתא הל לחוד ובספרא אחרינא הלי״י כחדא מלתא.

Daß hier nicht von maſoretiſchen oder grammatiſchen Schulen, ſondern lediglich von handſchriftlichen Bibelcodices die Rede iſt, habe ich anderweitig nachgewieſen (Monatsſchrift Jhg. 1871 S. 49 fg.). Bemerken wir gelegentlich, daß der Amora Jehuda b. Jecheskel ein Naharbeaner war, ein Jünger des Samuel von Naharbea, der daſelbſt dem Talmudlehrhauſe vorgeſtanden hat. Jalta, die Frau des Nachman b. Jakob, eines Zeitgenoſſen von Jehuda b. Jecheskeel, war ebenfalls aus Naharbea, und ſo iſt auch bei de Roſſi in Cod. 754 angegeben, nach Jekutiel Nakdan יש ספרים לנהרדעי ובספרא דבי ילתא הל לחוד י״י לחוד. Auf dieſe Weiſe ſtimmen ſämmtliche Nachrichten. Zum überſichtlichen Verſtändniß wollen wir die Differenzen formuliren.

Abendländer oder Paläſtinenſer הלי״י (verbunden), Naharbeaner הל י״י (völlig getrennt), Suraner ה לי״י (halb getrennt).

Die Frage wäre nun, welche war die urſprüngliche Schreibweiſe. Einige Nachrichten im Midraſch und jeruſalemiſchen Talmud dürften Aufſchluß darüber geben. Im Midraſch zu Exodus (IV, 24 Anf.) heißt es: ר׳ ששא בנו של ר׳ אבא היה כותב ה למטן ול למעלן כלומר הוי! לה׳ תגמלו כל זאת? Die Stelle ſagt alſo deutlich genug, daß dieſer Pentateuchcopiſt ſo geſchrieben habe, das ה trennend und tiefer als das ל ſetzend, damit der Sinn ſichtbar ſein ſoll: Oh! „Gott wollte ihr das vergelten?“

---

1) Nur in Codex 674 bei de Roſſi iſt falſch angegeben: בספרא דבי ילתאי ה לחנוד לי״י לחד, לסוראי ולמערבאי הל לחוד י״י לחוד, למדנחאי הלי״י מלא חדא.

Daraus folgt ohne Weiteres, daß dieser abweichend von andern Copisten und Codices das Wort הלי״י so geschrieben hat. Andere hatten also eine andere Schreibweise. — Der Name dieses Copisten ist bei dieser Untersuchung nicht ganz gleichgültig. Einen ששא, Sohn des Abba, gab es nicht, wohl aber einen שישא בריה דר׳ אידי בר אבין (vergl. Jechiel Heilperin סדר הדורות s. v. שישא). Er war ein Babylonier und Zeitgenosse des R' Papa, er lebte also in der zweiten Hälfte des vierten Jahrhunderts. Dieser Schischa hat also bei diesem Worte die suranische Schreibweise angewendet. Er war aber keineswegs der Erste, sondern ein anderer Copist, der um ein Jahrhundert früher gelebt hat. Im jer. Talm. kommt nämlich derselbe Passus vor (Megilla II p. 71 c.): ר׳ שע׳ בריה דרב חננאל אמר צריך לכתוב הא למטה מארכובתו של למד ה לַי״י תגמלו זאת. הא! לה׳ תגמלו זאת! Wir haben also hier dieselbe Schreibweise, und derselbe Grund ist auch dafür angegeben, daß das ה **interrogativum** hier auch äußerlich auffallen soll, um die Undankbarkeit Israels gegen Gott hervorzuheben und zu betonen: „Oh! Gott wollet ihr das vergelten!" Nur daß hier als eine Vorschrift für die Copisten angegeben wird, was im Midrasch lediglich als eine Eigenheit des Copisten Schischa referirt wird.

Wir müssen uns auch mit dem Namen dieses Tradenten ein wenig beschäftigen: ר׳ שע׳ בריה דרב חננאל ist ein Unding, wie ebenfalls Heilperin angemerkt hat (das. s. v. חננאל). Der Name שע׳ ist jedenfalls corrumpirt. Aber auch das Uebrige ist nicht in Ordnung. In derselben Stelle j. T. und in b. Menachot p. 30 wird öfter זעירא בשם ר׳ חננאל בשם רב genannt und zwar gerade bei Regeln für die Schreibweise der heiligen Schrift. R' Chananel war ein Copist für heilige Schriften. Es wird (b. Megilla p. 18 b) von ihm erzählt, er habe heilige Schriften ohne Textvorlage copirt, und das habe R' Chasda gerügt: „Du bist wohl würdig, den ganzen Pentateuch auswendig abzuschreiben, aber es ist einmal nicht erlaubt" [1]); vergl.

---

[1]) ר׳ חסדא אשכחיה לר׳ חננאל דהוה כתב ספרים שלא מן הכתב, אמר ליה ראויה כל התורה ליכתב על פיך אלא כך אמרו חכמים אסור לכתוב אות אחת שלא מן הכתב.

noch j. Moëd Katan III, p. 82 a und b. das. p. 19 a und Tossafot das. Rab Chananel war ein Jünger des Abba Arka oder Rab, in dessen Namen er viele Regeln über die Schreibweise der heiligen Schriften tradirt hat, lebte also in der ersten Hälfte des dritten Jahrhunderts. Man muß also in der Stelle Megilla lesen: צריך לכתוב ה׳ מלמטה וכו׳ und ר׳ זעירא בשם ר׳ חנגאל, vielleicht muß man auch hier hinzufügen: בשם רב. Rab sowohl wie R' Chananel waren Babylonier[1]) oder richtiger Suraner. R' Chananel hat Codices angefertigt, er hat also stets im Deuteronomium z. St. das ה getrennt vom Gottesnamen geschrieben. Hier haben wir also die Schreibweise der Suraner. Sie stützt sich auf die Autorität R' Chananel's, wahrscheinlich auch Rabs. Sie ist also erst im dritten Jahrhundert eingeführt worden. Bis dahin war dieses Wort ohne Anomalie in den Codices geschrieben worden. Ich erinnere an das Citat aus dem Midrasch: ר׳ שישא היה כותב, d. h. dieser hat ausnahmsweise so geschrieben, er that es nach R' Chananel's Angabe und Anleitung. Uebrigens ist mit dem gesonderten ה noch eine kleine Veränderung vorgegangen. Aus den beiden citirten Stellen geht hervor, daß das ה lediglich unter dem ל stehen soll, oder wie R' Chananel sich ausdrückt, im Knie des Lamed. Daß es als Majuskul geschrieben sein soll, ist hier nicht angegeben. Dagegen stellt das später zusammengetragene **Masechet Sopherim** die Regel auf (c. IX, 6): ה דלי״י צריך להיות פשוט מכל הי, שיהא חיבה בפני עצמה, das He soll gedehnt, d. h. lang gezogen[2]) sein, damit es wie ein besonderes Wort aussehen soll.

Wir kennen also den Ursprung dieser Anomalie; sie ist, mag sie vom Rab oder vom Rab Chananel stammen, aus dem Bestreben hervorgegangen, dem Leser einen Wink zu geben, diesen Vers mit besonderem Nachdruck zu lesen. War sie einmal in Gebrauch gekommen, so haben es die späteren Copisten wohl als eine Pflicht angesehen, sie weiter zu tradiren. — Samuel Nagid (st. 1055) spricht schon von dieser suranischen Schreibweise und hielt sie für einzig richtig (Citat bei Ibn-Esra Moznaim): אמר׳ שמואל הנגיד

[1]) Vergl. Frankel, Einleitung in den jerus. Talmud p. 88.

[2]) פשוט bedeutet in diesem Buch stets lang gedehnt, d. h. horizontal groß, nicht vertikal, wie die in unsern Codices üblichen großen Buchstaben.

כי נחברר אצלו שהיא . . . לברה, והיא מלה זרה. Nun das kann nicht auffallen. Samuel Nagid war ein Jünger des R' Chanoch, und dieser ein Sohn des R' Mose, welcher mit noch andern Suranern nach Europa verschlagen wurde. Er tradirt eben den Modus der Suraner.

Die Schreibweise der Nahardeaner scheint einen andern Ursprung zu haben. Im b. T. (**Schebuot p. 35 b**) wird in Form einer Boraïta eine Regel angegeben, daß die Präfixa und Suffixa bei dem Gottesnamen in der Bibel ausradirt werden dürfen, obwohl der Gottesname nicht ausgelöscht werden darf. Dabei wird bemerkt: Andere meinen, die Suffixa dürfen auch nicht ausgelöscht werden, weil sie durch Verbindung mit den vorangegangenen heiligen Namen selbst geheiligt seien: חנו רבנן כל הטפל לשם בין מלפניו בין מלאחריו הרי זה נמחק . . . אחרים אומרים לאחריו אינו נמחק שכבר קדשו השם. Diese Boraïta kommt auch mit Varianten in **Masechet Sopherim** vor (c. IV. 3). Im j. Talmud wird diese Regel nicht als Boraïta citirt (Megilla p. 71 d); hier wird bezüglich der Suffixa die Ansicht der אחרים adoptirt und bezüglich der Präfixa wird ein Motiv gegeben: כל האותות הכתובים עם השם מלפניו הרי אלו חול ונמחקין כגון ליי שכן מצאנו בציץ שהוא מובדל ממנו קודש למד מלמטן והשם מלמעלן, כל האותות הכתובים עם השם מאחוריו הרי אלו קודש ואינן נמחקין כגון אלהינו וכו׳. Daß die Präfixa nicht dieselbe Heiligkeit wie die Suffixa haben, wird lediglich dem Umstande entlehnt, weil an dem Diadem des Hohenpriesters das ל vom Gottesnamen getrennt war, indem das Wort לי קדש so geschrieben war, daß oberhalb der Gottesname und unterhalb das Präfixum ל mit קדש angebracht gewesen sei. Wäre demnach das Präfixum mit dem Gottesnamen in dem Diadem in einer Linie gravirt gewesen, so würde daraus folgen, daß die Präfixa gleich den Suffixa in Verbindung mit dem Gottesnamen dieselbe Heiligkeit haben und also nicht ausgelöscht werden dürfen. Nun tradirt R' Elieser b. José, welcher unter Antoninus Pius oder Marc Aurel in Rom war, das Diadem, das mit den übrigen Tempelgefäßen dahin transportirt war, gesehen zu haben. Darin seien die zwei Wörter auf einer Linie gravirt gewesen (Joma p. 41 c; b. Sabbat p. 63 b) אמר ר׳ אליעזר בר׳ יוסי אני ראיתיו

ברוסי ולא היה כתוב עליו אלא שיטה אחת קודש ליי (הציץ). Folglich fällt der Unterschied von Suffixa und Präfixa weg, beide sind heilig anzusehen, so oft sie mit dem Gottesnamen verbunden sind. Demgemäß dürfte הל in dem betreffenden Worte vor יי nicht ausradirt werden, weil die Buchstaben eng mit demselben verbunden sind. Im Falle also, daß ein Copist sich dabei verschrieben hätte, müßte die ganze betreffende Columne cassirt werden. Rathsamer schien es daher, die Silbe הל getrennt vom Gottesnamen zu schreiben, um dadurch jeder Verlegenheit zu entgehen. Dieser Umstand scheint das Motiv für die getrennte Schreibweise dieses nur einmal vorkommenden Wortes gewesen zu sein. Käme es so oft vor, wie die einfachen Präfixa, dann ließe sich dem Uebelstande nicht abhelfen. Man könnte doch nicht in der Columne so viel Spatien anbringen! Aber bei diesem einen Worte kann man einer möglichen Verlegenheit aus dem Wege gehen. Wer die Skrupulosität kennt, welche beim Schreiben des Gottesnamens beobachtet wurde, wird diese Rücksicht nicht auffallend finden.

Diese getrennte Schreibweise war, wie sich gezeigt hat, in Nahardea beliebt und wurde möglicherweise von Samuel, dem Oberhaupte des nahardeanischen Lehrhauses, eingeführt. Denn Samuel gab die Regel, daß man הללויה in zwei Wörter theilen soll הללו יה, denn das Letztere sei als Gottesnamen zu betrachten und daher nicht ausgelöscht werden dürfte (j. T. **Sukka p. 53 d, Megilla p. 72 a**). Jehuda b. Jecheskeel, in dessen Codex das הל geschrieben war, war Samuels Jünger, und ebenso war R' Nachman, Jalta's Gatte, Samuel's Jünger. In Nahardea achtete man weniger auf die in Sura beliebte Manier, das ה als Interjektion besonders auszuzeichnen, als auf die Rücksicht, הל nicht durch Verbindung dem Gottesnamen gleichzustellen. Daher die Differenz der Nahardeaner und Suraner bezüglich dieser Silbe. Schwerlich haben die Ersteren sie als ein eigenes Wort angesehen.

Beide Proceduren, הל oder ה allein vom Conner zu trennen, sind demnach erst im zweiten Jahrhundert entstanden, entweder durch die Autorität Rab's und Samuel's, oder die ihrer Jünger Chananel und Jehuda b. Jecheskeel. Vorher bot dieses Wort keine Anomalie. Als Beleg dafür mag der samaritanische

Pentateuch-Codex angeführt werden, in welchem הליי ungetrennt und durch nichts ausgezeichnet vorkommt. Wollte man aber dafür die tradirte Schreibweise der Maarbaï oder Palästinenser geltend machen, so würde man irren. Denn diese ist nicht älter, sondern jünger. Sie stammt wohl aus einem Codex der Karäer oder der Ben-Ascher (vergl. Jg. 1871, S. 4 fg.). Denn Lonsano referirt von zwei jerusalemischen Codices, das eine aus dem eilften Jahrhundert und das andere noch älter, welche die Schreibweise der Suraner zeigten: ברקתי בשני ספרים ירושלמיים ישנים, האחד בן תק״ם שנה והשני ישן נושן ממנו מאוד, וכשניהם הה״א כתובה לבדה. Denn da im jerus. Talmud Chananel's Ansicht citirt wird, das ה getrennt zu schreiben, so ist sie entschieden in der Praxis befolgt worden. Die Copisten haben also auch in Palästina die Schreibweise der Suraner eingehalten. Erst die Karäer, welche eine trotzige Opposition gegen Vieles, was im Talmud als Vorschrift galt, gemacht haben, haben wohl beide Rücksichten, die der Suraner und die der Naharbeaner als talmudische Erfindung aufgegeben und das Wort הליי ohne Anomalie geschrieben. Später soll ein Beleg dafür angeführt werden, daß der palästinensische Modus von den Karäern stammt. Hier sei nur zum Schlusse bemerkt, daß von dem Umstande, daß הל getrennt geschrieben ist, kein Beweis für die ursprüngliche Selbstständigkeit desselben geführt werden darf. Dieser **modus scribendi** der Naharbeaner ist nicht älter, als der der Suraner, beide bieten nicht die ursprüngliche Schreibweise.

Von Interesse ist die verschiedene Schreibweise dieses Präfixum lediglich als Kriterium für die Abstammung der verschiedenen Codices, ob sie Abkömmlinge von suranischen, naharbeanischen oder palästinensischen, d. h. karäischen Urtypen sind. In Spanien selbst herrschte eine Verwirrung bezüglich dieses Punktes. Meïr b. Todros Abulafia (st. 1244), Verf. des מסורת סייג לתורה, giebt an, er habe in sämmtlichen und bewährten sephardischen Codices das ה getrennt gefunden: ה׳ דליי באנפי נפשא כתיבא, בכלהו נוסחי עתיקי ודייקי ה׳ לחוד ליי לחוד, **also den Modus** der Suraner. Dagegen tradirt Lonsano, in sephardischen Codices הליי ungetrennt gefunden zu haben: מצאתי בספרי ספרד הליי חבה אחת, also den Modus der Palästinenser. Das ist ein Widerspruch, der nur auf historischem Wege

gelöst werden kann. Spanien stand seit der Zeit der Gaonen mit Sura in Verbindung, und im zehnten Jahrhundert bekam es seine erste rabbinische Autorität, Mose b. Chanoch, aus Sura. Die Pentateuchrollen der spanischen Gemeinden waren demnach nach der suranischen Masora geschrieben. Daher kannten Ibn-Esra, Kimchi und des Letzteren Zeitgenosse Meïr Abulafia nur diese Schreibweise als die allein berechtigte. Die Wandlung muß erst seit dem dreizehnten Jahrhunderte vorgegangen sein, und zwar, wie ich glaube, durch Maimuni's Einfluß. Dieser hat bekanntlich, ohne es zu wissen und zu ahnen, einen karäischen Codex consultirt und zu Grunde gelegt (Jahrg. 1871, S. 52, 58). Da Maimuni eine weitgebietende Autorität war, so wurden seit dieser Zeit die Pentateuchrollen nach seinem Mustercodex geschrieben; daher die Erscheinung, daß einige sephardische Codices nach der Norm der Maarbaï und andere nach der der Suraï eingerichtet sind. Die Letztern sind älter, und die jüngern sind nach dem Mustercodex der Ben-Ascher oder Karäer geschrieben. Man kann daher als sicher annehmen, daß sephardische Codices, welche das ה getrennt haben, datiren aus der Zeit bis um 1250. Diejenigen dagegen, welche es mit dem Worte verbunden haben, sind jünger, und zwar aus der nachmaimunischen Zeit.

Der nahardeanische Modus scheint am wenigsten Verbreitung gefunden zu haben, denn bei Kennicott sind nur etwa 13 Codices von dieser Familie aufgezählt. Es wäre interessant zu wissen, wo diese copirt wurden, und welchen Autoritäten sie folgten, die sich sowohl über die suranischen, wie über die palästinensischen hinweggesetzt haben.

Man wird also jedenfalls die Ansicht fahren lassen müssen, als wenn die Vorsilbe הל in diesem einen Worte noch eine Spur des Bandes zeige, welches einst die hebräische Sprache mit der arabischen so eng verbunden hat, daß sie sogar gemeinsame Fragepartikel gehabt hätten, daß demnach die Trennung erst spät nach der Partikelformation erfolgt sei. Auf diese Erscheinung darf sich die Ansicht immer mehr stützen. Hier ist das ה einfach interrogativ, und das ל ist Dativ, abhängig vom Verbum גמל, das noch einige mal mit ל construirt ist.

Herder's Bibelexegese.

Das Zeitalter der Aufklärung zog nicht so streng und scharf die Grenzen zwischen der populären belletristischen und der wissenschaftlichen Darstellung, als es heutzutage besonnene und geschmackvolle Autoren zu thun gewohnt sind. Erst durch Lessing, Kant, Schiller bildete sich allgemach das kritische Gefühl heraus, welches auch in Bezug auf die Darstellung wissenschaftlicher Forschungen strenge Polizei handhabte und Streifzüge der Poesie und der Rhetorik in fremdes Gebiet nicht duldete. Der „gesunde Menschenverstand", der ja damals über All und Jedes zu Gericht saß, konnte sich natürlich mit langen Citaten und einer trockenen Beweisführung nicht plagen; „leicht faßlich", das war die Hauptsache. „Dinge, die nicht leicht zu fassen waren, fanden vor diesem Richter keine Gnade; neben ihm konnte nur noch das „fühlende Herz" sich geltend machen; dürre Nüchternheit und überschwängliche Sentimentalität beherrschen unvermittelt das Zeitalter, aber das Denken ist zu gesund, nicht fein und zartnervig, und das Fühlen zu krankhaft, nicht ernst und kräftig. Die Sentimentalität war eine Erbschaft der poetistischen Richtung, welche im siebzehnten Jahrhundert mit so großer Berechtigung gegen das starr dogmatische Lutherthum die Forderungen des individuellen religiösen Bewußtseins ausgesprochen hatte, und die altkluge Aufklärung, die sich anstellte, als gäbe es für sie gar kein Geheimniß, als sei ihr nichts zu hoch, als verstünde sie Alles, die Reaktion gegen die kirchlichen Eiferer, die der Welt einreden wollten, es sei ihre höchste Ehre, unverdaulichen Dogmenkram auswendig zu lernen und nachzuplaudern. Diesen herrschenden Mächten mußten auch größere Geister ihren Tribut entrichten; hieraus erklärt sich bei ihnen die mangelhafte Beweisführung und das sich Hervordrängen des deklamatorischen Redeschmucks. Und besonders solche Schriftsteller, die zu einem größeren Leserkreis sprachen, schädigten durch dieses Zugeständniß an den Tagesgeschmack den dauernden Werth ihrer Leistungen, ob-

gleich ihre persönliche Kraft wohl ausgereicht hätte, die genialen Einfälle in die Zucht der Logik und der Wissenschaft zu nehmen. Auch Herder gehört zu den Männern, denen diese höchste Reife geistigen Schaffens abgeht. Er steht hierin weit hinter Lessing zurück. Dieser war der geniale Baumeister, der den weitumfassenden Plan entwarf, aber auch jeden Stein prüfte, bevor er ihn in den Bau einfügte; das Größte war seinem Geiste kaum zu groß, aber auch das Kleinste nicht zu klein; deshalb sind seine wohlgefugten Bauten so fest und haltbar, und noch für die Jetztlebenden recht wohnlich und werthvoll. Anders Herder; dessen Geist umspannte noch weitere Kreise; dessen Gefühl wob die entferntesten Zonen. wob Himmel und Erde ineinander: aber dieses Gewebe war nicht immer dauerhaft, es war zum Theil ein Phantasiewerk, das der sicher zugreifenden Hand in Nichts zerrann. Herder beherrschte weite Reiche, aber er war in diesen nicht heimisch und eingebürgert, der Plan des Ganzen und die Kuppel, ja das hatte er stets fertig — aber der Grundstein war zuweilen ohne die rechte Solidität. Friedrich der Große hat von seinem Rivalen Joseph gesagt: dieser fehle darin, daß er stets den zweiten Schritt vor dem ersten mache; dasselbe hätte Lessing Herder zurufen können. **Minima non curat praetor,** das darf weder der Staatsmann, noch der Gelehrte zu seinem Wahlspruch erheben. Mikrologische Untersuchungen des Details sind nicht die Hauptsache; der Grundstein hat keinen Werth, wenn nicht über seiner Wölbung das wohnliche Haus sich erhebt; aber woraus in aller Welt setzen sich denn die großen Resultate zusammen, wenn nicht aus den Detailforschungen? Was jeder Philister als fertige Wahrheit in der Tasche herumträgt, war ja bei seinem Entstehen zu allermeist nicht die geniale Geburt des Augenblicks, sondern der Extrakt eines gewaltigen Mühens. Es mag sein, das Wichtigste ist, bei der Beurtheilung des Jesajas seinen Geist, die hochragenden Ideen desselben zu fassen; aber wer könnte dies erreichen, ohne vorher streng die Verfasser zu sondern, ohne die Frage nach der Autorschaft studirt zu haben? Eine ganz andere Idee von der Weltanschauung des Jesajas muß offenbar der haben, der all die sechs und sechzig unter diesem Namen in die Bibel eingefügten Kapitel als das Werk eines Mannes auffaßt, als ein Zweiter, der die Resultate der Bibel-

kritik angenommen hat, der mit der Schneide der Kritik sowohl das Werk, wie die in demselben ausgesprochenen Meinungen trennt. Ohne daß diese Untersuchungen vorangegangen sind, sind die Aussprüche selbst der bedeutendsten Menschen über die heilige Schrift nicht viel mehr als der allerdings beachtenswerthe Ausdruck der subjektiven Empfindung, als erhabene Rhapsodieen eines genialen Kopfes, aber die Wissenschaft, die nach allgemeiner Gültigkeit, nach Objektivität strebt, hat damit nicht allzuviel zu schaffen. Aus diesem Grunde erklärt es sich, daß Herder's biblische Arbeiten, obgleich dieser große Theologe wol keinen Gegenstand der Literatur mit solcher Liebe, mit solcher Inbrunst umfaßt und gepflegt hat, als das alte Testament, in der Geschichte der Bibelexegese nur geringe Spuren zurückgelassen haben, ja daß diese Werke jetzt nur wenig Leser finden. Herder, der so ganz nur populär sein wollte, ist eben deswegen heut fast unpopulär und einer der Klassiker, die vom Leben zurückgezogen, ein stilles und einsames Dasein in den Bibliotheken führen, wo sie ungestört von der vergangenen Herrlichkeit träumen, während Lessing, der es dem Leser oft sauer werden läßt, auf dessen Schultern sich Herder schon stellen konnte, um in die Höhe zu ragen, trotz seines Citatenreichthums noch heute lebendig ist. Wie trefflich wußte Lessing das Kleid zu wählen, in welches er seinen Gegenstand hüllte. Auch er hat die dialogische Form nicht verschmäht; aber schwerlich hätte Lessing's kritischer Takt sie gelten lassen bei einem Werke wie vom Geist der hebräischen Poesie, wo sie nur dazu beiträgt, von den Sprüngen, mit welchen der Autor von einer Sache zur andern kömmt, den Blick abzulenken, die Lücken in der Beweisführung zu verdecken, kurz die Schwächen des Gedankenganges uns weniger empfindlich zu machen. Alciphron und Eutyphron disputiren; Alciphron giebt gar bald klein nach und läßt Eutyphron, dem Bewunderer der jüdischen Poesie, gegenüber, seine Gründe fallen; der Autor hat es eben in der Hand, Alciphron so starrköpfig oder so nachgiebig als möglich zu machen, aber der Leser wird oft weniger als Alciphron von der Wucht der Gründe seines Freundes und Gegners niedergedrückt, oder es wird ihm zum mindesten seltsam zu Muthe, wenn er sieht, wie rasch Alciphron der stolze Verächter sich gefangen giebt; auch wenn er den Ansichten Eutyphrons traut, traut er ihnen nicht die

Wunderkraft zu, so rasch und plötzlich zu bekehren. Auch daß nach jedem Dialog immer ein Gedicht Platz findet, entspricht wenig unseren Begriffen von Wissenschaft. Es ist darin etwas Zopfiges und Verschnörkeltes, daß gerade bei dem kraftgenialen Herder, der überall Natürlichkeit predigt und so unendlich viel dafür gethan hat, die naive Poesie wieder in ihr Recht einzusetzen, uns besonders auffällt. Aber viele dieser Kraftgenie's glichen jenem Manne Chamisso's, der über seinen Zopf sich ärgert: jedoch wie er sich auch dreht und wendet, der Zopf der hängt ihm hinten. Gerade weil die sentimentale Fluth ihnen bis an den Hals stieg, seufzten sie um Natürlichkeit; indeß diese Sehnsucht, so lebendig und innig sie auch war, hob sie nnr wenig über die Fluth übertriebener Empfindelei und überspannten Enthusiasmus hinaus, welche über das ganze Zeitalter sich ergossen hatte. Daß der Teufel durch des Teufels Obersten ausgetrieben wird, ist eine Erscheinung, welche die Kulturgeschichte gar oft zu verzeichnen hat. Um wie viel höher steht hierin Herder's jüngerer Zeitgenosse, Eichhorn, der in seiner Einleitung in's alte Testament die ästthetischen und idealen Momente im innigsten Zusammenhang mit den streng kritischen behandelt. Aber gerade der eben erwähnte große Bibelkritiker ruft uns ein **memento** zu, wenn wir ob all' der erwähnten Mißstände nun etwa uns zu der Meinung bekennen wollten, Herder's Einfluß auf die Bibelexegese sei wegen „der Mischung von Empfindung und Philophie," den er selbst an sich tadelt, wegen des Ueberflusses an Gedankenstrichen, Ausrufungs- und Fragezeichen, und wegen des Mangels an Schärfe der Deduktion und Prüfung des Details, nur gering und unbedeutend gewesen. Eichhorn gerade strömt über vor Bewunderung Herder's, seines Freundes, er will mit der weiteren Edition seiner Einleitung warten, bis Herder seinen „Geist der hebräischen Poesie" weiter geführt hat; er fürchtet, sein Buch möchte sehr mager werden, wenn er nicht durch die Ideen, die er jenem abborgen wollte, demselben noch einiges Interesse gäbe. Wir ersehen hieraus, daß wir einem Autor aus einem frühern Jahrhundert Unrecht thun, wenn wir ihn darauf hin prüfen: ob wir noch aus ihm etwas lernen können, ob uns sein Geschmack und seine Darstellung zusagt. Wie oft tragen zum Erfolg eines Schriftstellers seine Fehler fast noch mehr bei, als seine Vorzüge! ja diese Vorzüge sogar

müssen einen outrirten Ausdruck gewinnen, um wirkungsreich zu sein. Herder, so könnte man sagen, hat die Bibelkritik nicht wesentlich gefördert; aber seine Verehrer nennen gerade das sein wesentlichstes Verdienst, daß er die Bibel den Kritikern entrissen hat, daß er sie von den Fesseln und Schrauben nnd Zangen erlöst hat, mit welchen man den schlichten einfachen Text gebunden hielt. Herder's Zeitgenossen wußten es ja kaum, daß die Bibel auch ein poetisch-schönes Buch sei; den Orthodoxen war sie ein Arsenal, aus dem sie Waffen zur Vertheidigung der Dogmen holten, und waren diese Waffen auch etwas rostig und stumpf, so machte man's wie die Indianer: man schwang sie recht heftig und mit vielem Geschrei, damit der Gegner ängstlich würde; und den Aufgeklärten galt sie im Grunde als ein geschickt zusammengesetztes Trugsystem, nur daß diese Ansicht in mannigfachen Abstufungen sich äußerte. Die Einen, z. B. Michaelis ehrten in Moses den klugen Staatsmann, der mit schlauer Berechuung die jüdische Nation zu ihrem Besten getäuscht hat, Voltaire sah in ihm den selbstsüchtigen Priester, der mit arger List zu seinem und seiner Kaste Besten das Volk irre führte. Einzelne Versuche, auch den poetischen Werth der heiligen Schrift in's rechte Licht zu setzen, waren allerdings schon vor Herder unternommen worden, aber man vergaß, daß eine so originale Litteratur nur aus sich selbst zu verstehen, so zu sagen, nur mit sich selbst vergleichbar sei, daß höchstens zu den Werken der spätern Epochen die Analogien mit fremdländlichen Litteraturen herbeizuziehen seien, daß aber für den wesentlichsten Theil der heiligen Schrift eben so sehr wie vom jüdischen Volke der Satz gilt: „Sieh' es ist ein Stamm, der liegt allein, und unter den Völkern wird er nicht gerechnet." Hellas und Rom gaben den Maaßstab, mit dem man einen Moses, einen Jesajas, mit dem man Hiob und die Psalmen maß. Dieser Blick, der Jahrtausende überflog, dieser Geist, der die Weltprobleme so tief erwog und so gewaltig gestaltete, dieses Herz, das im Fluge religiöser Begeisterung zum Himmel sich aufschwang und von ihm kündete, wie von seiner Heimath, wie konnte dies aus dem hellenischen Geist begriffen werden, der kein höheres Ideal hatte, als die schöne Form? Hier eine Poesie, die so viel zu sagen hatte, daß sie, wie der Parallelismus zeigt, sich mit dem einmaligen allerdings stets knappen und straffen

Ausdruck ihrer Gedanken noch nicht genug that, daß sie, um ihre wuchtigen Gedanken erschöpfend und klar darzustellen, dieselben wiederholen mußte; dort eine Poesie, die das Einfachste durch den Reiz und die Anmuth der Form in das Reich des Schönen erhob. Es existirte, bevor Kant die Rubrik des Erhabenen an das alte System der Aesthetik anreihte, trotz Klopstock's Messiade, gar kein Fach in der aus der hellenischen Dichtung abstrahirten Schönheitslehre, in welchem die grandiosen, gluthvollen, himmelstrebenden Reden Hiob's und der Propheten unterzubringen gewesen wären. Warum diese so eindrucksvoll auf das Gemüth wirkten, davon konnte man sich ebensowenig Rechenschaft geben, wie vom Zauber der Alpen, von der hinreißenden Macht eines Shakspeare. Das Erhabene in der Natur wie in der Kunst wurde nicht begriffen, und da zu ästhetischem Genuß Erziehung mindestens so viel thut, als ursprüngliche Anlage, so wirkte auch das Erhabene viel schwächer. Und wiederum das Einfache und Naive in der Schrift wurde gleichfalls nicht gewürdigt in einer Zeit, die das vom Alterthum Erlernte übertreibend, nur das Gekünstelte für Kunst nahm. Das Naive und das Erhabene, so schroffe Gegensätze, sie begegnen sich vielfach in der Bibel, und das ist ganz natürlich. Denn wer sein Denken und Fühlen in voller Wahrheit ausdrückt, der wird da, wo er Einfaches darstellt, ohne nach den Effekten der Kunst zu haschen, schlicht und schmucklos reden, und ebenso wird er, wenn es in ihm wogt und brauset, unbekümmert um Gleichmaß und Regel, die Wogen seiner Rede so hoch steigen lassen, als seines Herzens Drang sie treibt. Er wird in dem einen Fall naiv, in dem andern erhaben sein, und so war es die jüdische Dichtung, in welcher das poetische Element ganz im Dienste des prophetischen stand, während der griechische Künstler, indem er das Geringe erhebt, und das Große herabstimmt, das Gleichmaß der Schönheit erzeugt. Bei solcher durchgreifenden Verschiedenheit konnte für die heilige Schrift auch selbst aus der ästhetischen Betrachtung kein Heil kommen, wenn man sie mit den Angen des Hellenen ansah. Herder war's, der von Hamann angeregt, da er mit zartfühliger Anempfindung sich in jeden Ideenkreis rasch hineinleben konnte, besonders in die Bibel sich versenkte, um die Perlen ächter orientalischer Dichtung dem erstaunten Zeitalter zu zeigen. „Willst den Dichter du

verstehen, mußt in Dichters Lande gehen," ist eine goldene Regel, zumal für das Verständniß des Orients. Herders unsterbliches Verdienst ist es, daß er auf die Poesie der Bibel hingewiesen, daß er leidenschaftlich, in fast orientalischer Ueberschwänglichkeit die orientalische Weisheit gepriesen hat. „Der Bibel zu Liebe bin ich Theologe geworden, und die ganze Theologie ist Bibelkunde". Dieses Wort variirt er in den mannigfachsten Wendungen in seinen Werken und seinen Briefen, und wenn wir es recht verstehen, bietet es den Schlüssel zu dem schwer zu erschließenden Charakter Herder's, der vielen Kritikern darum ganz verschlossen geblieben ist. Herder's Theologie hat lebhafte Angriffe erfahren; Schwankungen sind ihm vorgeworfen worden und eine unleugbare Thatsache ist es, daß er in seiner Jugend Semler einen Narren gescholten, weil dieser ohne vorherige Prüfung die apostolischen Wunder, welche im Kreise Lavater's vorgekommen sein sollten, als Possen und Alfanzereien von sich gewiesen, während er in seinen „Ideen" den Namen Gottes absichtlich vermeidet. Zwar ist erst neuerdings wiederum in einer geistvollen Studie über Herder als Theologen, welche überhaupt jede Falte im Wesen dieses Mannes zu glätten sich müht, von August Werner der Versuch gemacht worden, diese Scheu vor der Erwähnung Gottes als Angst vor Blasphemie zu erklären, gerade weil Gott nach der Herder'schen Geschichtsauffassung so oft in das Getriebe menschlichen Thuns eingreife, habe es der Verfasser der Ideen vorgezogen, stets nur umschreibend seiner zu erwähnen. Aber diese Erklärung geräth in die Brüche, wenn wir uns daran erinnern, daß um dieselbe Zeit auch die von spinozistischem Geiste durchhauchten Aufsätze über Gott entstanden sind, daß seine Auffassung des Christenthums je älter er wurde, immer freier und nahezu aller dogmatischen Bestandtheile baar geworden ist. Der lebendige Glaube war in Herder allgemach schwächer geworden, und wenn er ihn nicht ganz aufgab, so trug die geistliche Würde ein gut Theil dazu bei. In der Jugend mag allerdings das Mitgefühl für den Schwachen, welches so oft edle Naturen im Gegensatz zur eigenen Ueberzeugung zur Opposition gegen die herrschende Tagesmeinung treibt, weil diese allzu tyrannisch und roh das Scepter schwingt, Herder zu einem schärfern Ton gegen die Aufklärung gereizt haben, als seiner Gesinnung entsprach. Aber dieses Ueberwallen

des Grimmes wegen des Mißbrauchs, den die Aufklärung von ihrer Herrschaft getrieben, als die einzige Ursache der herben Sprache annehmen, welche Herder in seinen ersten theologischen Arbeiten gegen die Semler, Ernesti, Michaelis, Spalding führt, das geht nicht an, weil diese Opposition sowohl zu heftig, als auch von zu langer Dauer war, um nicht als Ausdruck der innersten Gesinnung gelten zu können. Man stellt sich wol für einen Moment aus Mitgefühl auf den Standpunkt eines Andern, aber man bleibt nicht Jahrelang auf demselben stehen. Woher stammen nun diese Schwankungen, welche die ganze Skala von der Lavater'schen Gläubigkeit bis zur reinen, mit dem positiven Glauben nur noch durch kaum sichtbare Fäden verbundenen Humanitätslehre durchlaufen haben? Herder's Vorliebe für die Bibel, sein Bekenntniß, daß er um ihretwillen — und wenn er von der Bibel spricht, so meint er zuvörderst das alte Testament — Theologe geworden sei, giebt darauf Antwort. In die erste Periode fallen zumeist seine Arbeiten über das alte Testament; die reifste, wenn auch nicht völlig reife Frucht dieser Studien „vom Geiste der hebräischen Poesie," fällt in die erste Zeit seines Aufenthaltes zu Weimar; die letzten zwanzig Jahre seines Lebens waren für dieses Feld seiner schriftstellerischen Wirksamkeit unfruchtbar. Ganz in gleicher absteigender Linie mindert sich die Wärme seines religiösen Gefühls, das stets mehr ein biblisches, denn ein specifisch christliches gewesen ist. Dieses Gefühl war so wenig specifisch christlich, daß es im Alter, obgleich fast alle seine Schriften, die sich mit dem Christenthum beschäftigen, aus der Weimaranischen Epoche stammen, immer mehr abnahm. Aber dieses Wohlgefallen an der Schrift war selbst mehr ein ästhetisches. Herder's Ingrimm wendet sich in Wahrheit mehr gegen die Verächter orientalisch-jüdischer Poesie, als gegen die Verkennung der aus der Schrift resultirenden religiösen Grundsätze. Wenn er Lavater die Hand reicht, so geschieht dies weit eher, weil dessen Feinde auch die seinen waren, als aus der Gemeinschaft gleicher Freunde. Die poetische und die religiöse Schwärmerei schlossen ein kurzlebiges Bündniß, weil sie von völlig verschiedenen Ausgangspunkten in dem Gegenstand ihrer Bewunderung zusammentrafen. Hierin liegt die Schwäche seines religiösen Standpunktes und theilweise auch seines wissenschaftlichen. Ihm war die Bibel ein

Grundbuch der Poesie, während sie ihm, als einem Theologen, ein Grundbuch der Religion hätte sein sollen. So kam es, daß er gegen die rationalistischen Exegeten wüthete, obgleich er, wenn man seine spätere deistische Richtung in Betracht zieht, dabei in sein eigenes Fleisch und Blut schnitt. Und darin haben ja wol die Litterarhistoriker, die ihn zu den Freigeistern zählen, nicht ganz Unrecht, daß Herder mit dem Wunderglauben und ähnlichen Dingen zur Zeit seines Aufenthalts in Bückeburg zwar liebäugelte, daß er aber sich schwerlich auch damals dazu entschlossen hätte, die christliche Dogmatik mit Haut und Haaren zu verschlingen. Es war auch nicht die Eitelkeit, die manchen Geistesaristokraten und tiefen Denker zuweilen befällt, etwas Besseres, zumindest etwas Anderes zu sein, als die große Masse, die ihm bei seinen zornigen Ausfällen gegen die Rationalisten die Feder führte; sondern nur der Mangel an Verständniß für die Schönheit der Bibel, welchen er in diesem Lager antraf. Und gerade hierin liegt auch eine wissenschaftliche Schwäche, denn ihm wie seinem Lehrer Hamann war das alte Testament nur ein Stück Orient; die Eigenart des jüdischen Geistes trat nicht in voller Klarheit heraus, und das ist ja kaum zu verwundern, da die Bibel ihm zumeist nur als dichterisches Produkt in Betracht kam. Hier sind die Analogien mit den andern orientalischen Litteraturen höchst mannigfach; erst einer religiös historischen Auffassung konnten die unterscheidenden Merkmale sichtbar werden, welche die Schriftwerke in ihrer Einzigkeit heraushebt und begreift. Aber diese Schwäche that der Wirkung auf die Zeit keinen Eintrag. Die Dichtung war damals das eigentliche Lebenselement der deutschen Nation. Was im funfzehnten Jahrhundert die wieder zum Leben erweckte Litteratur der Alten, was im sechszehnten die Theologie, was im siebzehnten die strengen Wissenschaften, was heut zu Tage die Politik für die Gebildeten bedeutet, das war im achtzehnten Jahrhundert die Dichtung. Eine frappante Erscheinung auf diesem Gebiete war ein Ereigniß, welches weit lebhafter die Gemüther beschäftigte, als große Staatsaktionen. Und so konnte der Bibel gar nichts förderlicher sein, als wenn ein Mann von der Empfänglichkeit, von dem für alles Schöne aufgeschlossenen Sinne Herder's auf das Lichtgewand ihrer Poesie aufmerksam machte. Er gehört nicht zur Zunft der Bibel-

Exegeten, er ist gewissermaßen nur ein Franktireur auf diesem Gebiete: aber wie er außer der Zunft steht, so steht er auch über derselben. Es war nicht zufällig, daß er so viele Uebersetzungen biblischer Stellen seinen Schriften einfügte; sie sind unstreitig das bei weitem Vorzüglichste in denselben; was er über die Naivetät, über die Natürlichkeit des biblischen Ausdrucks sagte, das wurde dem Leser lebendig, wenn er die Herder'sche Uebersetzung las, das helle Spiegelbild des Textes; das spröde deutsche Wort schmiegte sich der zartesten Nüance der Urschrift an, die keiner so trefflich wie er herauszuhorchen verstanden hat. Wohl ist er durch Hamann zu seinen Studien über die Sprache und den Orient geweckt worden, und die Wurzel seiner Größe liegt in den Jahren, da er zu Königsberg besonders die Ideen Hamann's in sich aufnahm. Aber wenn wir die reiche Saat sehen, die in Herder's Schriften über Volkspoesie uns aufgegangen ist und sie mit dem Samenkorn verglichen, das in Haman's apokalyptisch-dunkeln Aufsätzen uns vorliegt, so möchten wir billig erstaunen über den unerwartet reichen und reinen Ertrag, der aus solch kärglichem Korn aufgegangen ist.

Wir wollen nunmehr nach dieser allgemeinen Charakteristik des Geistes, in welchem Herder die hebräische Poesie erläuterte, noch auf die einzelnen Werke, mit denen er diesen Zweig der Litteratur befruchtet hat, etwas genauer eingehen. Es kommen hierbei wesentlich in Betracht: 1) die älteste Urkunde des Menschengeschlechts, eine nach Jahrhunderten enthüllte heilige Schrift. 2) Salomon's Lieder der Liebe, die ältesten und schönsten aus dem Morgenland. 3) Vom Geist der hebräischen Poesie, eine Anleitung für die Liebhaber derselben und der ältesten Geschichte des menschlichen Geistes. Sowohl die älteste Urkunde, als der Geist der hebräischen Poesie sind Fragment geblieben, was nicht nur in äußern Zufällen, sondern in dem fragmentarischen Geiste des Autors seinen Grund hat. Ihm war es gegeben, mit genialem Blick die Konception zu einem großen Werke zu erfinden, aber ihm fehlte die Ausdauer und der Fleiß, den Plan auszuführen; im raschen Fluge warf er die Gedankenblitze nieder, die aus seinem Kopfe leuchteten; wenn dieser Flug erlahmte, dann war seine Arbeit zu Ende, mochte dem Werke auch noch so viel zur Vollendung fehlen. Das Schiller'sche Wort „Genie sei Fleiß" ist, so sehr es

im Gegensatz zur gewöhnlichen Meinung steht, dennoch die Lösung des Räthsels, daß bei so vielen Menschen, die große Erwartungen bei ihrem Eintritt in die Litteratur erweckt haben, ihre späteren Leistungen in gar keinem Verhältniß zu diesen anfangs gehegten Hoffnungen stehen, und es erklärt auch, warum von den Herder'schen Werken, wenn man allenfalls die Ideen und seine Uebertragungen aus fremden Sprachen ausnimmt, keines den Stempel klassischer Vollendung trägt. Er hielt mit seinem Reichthum nicht Haus, er hatte die rechte Liebe nicht für die Produkte seines Geistes, der intensive Wille, der nicht ruht, bis der geniale Gedanke, das Kind des Augenblicks, in allen Einzelnheiten vollendet und fertig dasteht, fehlte ihm. Diesen Fleiß, der sich allerdings nicht nach Stunden und Tagen ausmessen läßt, besaß Lessing trotz seiner unsteten Natur, trotz seines sorgenbeschwerten Lebens; und wenn hie und da der Umstand, daß Herder's Werke größtentheils ungleich gearbeitete Fragmente sind, aus seiner schwankenden Gesundheit, aus seiner Ueberbürdung mit Amtsgeschäften u. ä. hergeleitet wird, so ist dies nur ein Versuch, etwas aus äußeren Zufällen zu erklären, was weit natürlicher als eine Eigenthümlichkeit dieses mehr blitzenden als gleichmäßig leuchtenden Geistes zu begreifen ist. Aber freilich kommt es bei Herder weit weniger darauf an; es waren ja eben nur Anregungen, die Herder bot. Seine Ideen durchzuckten mit scharfem Strahl dunkle Flächen; aber gar bald befand sich der Leser wieder im Dunkeln, er wußte nur, an dieser Stelle müsse er selbst mit dem eigenen Lichte nach Ertrag für die Wissenschaft graben. Bei Herder war fast der ganze Einfluß auf die Bildung der Nation ein fragmentarischer, ein anregender, aber kein abschließender. Da schadet es wenig, daß wir nur große Bruchstücke vor uns haben, und wir glauben, es fällt dem Leser kaum auf, da ihm so unendlich weite Perspektiven eröffnet werden, daß er gar nicht hoffen kann, der Autor werde ihn bis zur Grenze dieses Gesichtskreises führen. Scheint es nicht fast nothwendig, daß, wer einen Thurm bauen will, der zum Himmel reicht, damit nicht zu Rande kommt, und nur eine große Ruine aufrichtet? Die Originellste wol unter Herder's theologischen Schriften ist seine erste. Schon der Titel ist so seltsam, daß wir heut zu Tage ein Werk, das mit einer solchen Aufschrift sich bei uns einführt,

kaum ernsthaft nehmen würden. Und er hat auch damals dem Buche nicht gerade Freunde erworben. „Aelteste Urkunde des Menschengeschlechts, eine nach Jahrhunderten enthüllte heilige Schrift". Sollte man nicht glauben, es handle sich um ein Werk, das lange Zeit aller Welt verborgen, jetzt von Herder an's Licht gezogen wurde? Und doch meint H. in Wahrheit, das erste Kapitel des unter den civilisirten Nationen am meisten bekannten, gelesenen und studirten Buches, der Bibel. Schon in diesem Titel lag der bitterste schneidigste Hohn gegen alle bisherigen Kommentatoren. und wenn wir bedenken, daß es das Erstlingswerk eines dreißigjährigen Autors ist, so wird uns der Ingrimm der Zunft über den Hochmuth des allerdings auf andern Gebieten schon erprobten Neulings nicht Wunder nehmen. Und Herder hat es absichtlich darauf angelegt, sich mit den bisherigen Bibelexegeten und Stimmführern zu überwerfen. Er beginnt sein Buch wie folgt: „Bibelübersetzung"! siehe da das neueste Studium der Mode. „Streitigkeiten über Dogmatik und symbolische Bücher, Gottlob, etwas vorüber, so lang und lang die Bibel erläutert, warum nicht endlich auch neu übersetzen? Neue Religion haben wir uns schon halb ausgemacht und erfunden, warum nicht auch eine neue Bibel dieser neuen Wasserreligion gemäß. . . . . Wer geglaubt hat, daß man die Bibel allbereits verstehe und mehr als verstehe, der lese dieses Werk. Es handelt, damit ich den Titel kurz erkläre, von nichts als dem ersten Kapitel des ersten Buches Moses. Ein kleiner Anfangsversuch, dem aber, was noch dahinter sei, man ahne und rathe. Wenn man selbst vor der Schwelle so schrecklich gestrauchelt, wenn selbst vor dem Eingang Decke hing, die noch Niemand weg zuziehen sich nur träumen lassen — man denke, was im Heiligthum sei."

„Wem ich mit diesem Anfang auf mehr als eine Weise gegen die Stirn fahre, der fahre zurück, aber setze sich nieder und lese. — Und wenn er auch nichts weniger als Schwärmer und Ankläger findet, so lasse er sich die Sache gemeiner Noth zu Herzen gehen, und wünsche, daß sich erst ein Fürst erbarme, Bibelerklärung, und Bibelerklärer zu schaffen, Uebersetzung und Uebersetzer werden sich sodann genug finden. Wenn fast jeder Auskehricht aus einem Nebenfach der Litteratur einer besondern

Anstalt und Akademie gewürdigt worden — was braucht's die Bibel? Das alte thörichte Buch, die alte, abgeschabte glaub- und nutzlose Urkunde des ausschweifenden Morgenlandes! Lies weiter Leser und du wirst sehen! Wirfst du aber die ganze Schrift weg, weil hinter dem prächtigen Trugstitel von nichts als dem alten Moses die Rede sein sollte, so wirf! wir sind geschiedene Leute. Weder Moses, noch ich, glaube ich, haben an dir verloren!" Eine solche Vorrede spannt sicherlich außerordentlich zu erfahren, was der Verf., der die Decke vom Heiligthum gehoben hat, denn gesehen habe. Herder findet in der Schöpfungsgeschichte eigentlich nur eine Schilderung des Aufgangs der Morgenröthe. Wir stehen vor Tagesanbruch auf einem Berge, Dunkel bedeckt den Erdboden, da plötzlich bricht der erste Lichtstrahl heraus: Himmel und Erde, die bisher in der Finsterniß in eins zusammengeflossen waren, trennen sich unserem Blicke, die Sonne tritt heraus; jetzt werden uns auch die einzelnen Theile des Erdreichs, das uns umgiebt, sichtbar, wir sehen das frische Grün, das den Boden schmückt, den Baum, der am Rande des Flusses steht, die Vögel, die sich gen Himmel erheben, die Thiere, welche die Wiese beleben, wir sehen den Menschen, wie er sich zur Arbeit anschickt. Die Morgenröthe, mit der das Naturleben sich erneut, sie ist das Bild der Schöpfung. Daß dieselbe in sieben Theile zerfällt, stört zwar die innere Einheit des Bildes, aber sein höchster Zweck ist die Begründung des Ruhetages als einer heiligen Einrichtung, der Sabbat soll mit der Schöpfung selbst in Zusammenhang gebracht werden. Jedoch warum nun gerade sieben Tage? Hier findet Herder eine Hieroglyphe, ein uraltes Symbol, der Mensch ist als Bild das beste mnemonische Zeichen für die sieben, und wie er, gliedert sich die Schöpfung nach drei mittlern Haupttheilen und zwei Paaren sich entsprechender Nebentheile zu einem Siebenglied. In dieser ältesten und natürlichsten Hieroglyphe ist der Mensch das Gleichniß der Schöpfung. „Es ist nichts Anderes als Bild des Ganzen unter der Gestalt und Bildung des Menschen": das große Weltall in der Hieroglyphe des Kleinen. Betrachte allein dies unvergleichliche Sieben! dies göttliche, seelenvolle Menschenantlitz, Mannigfaltigkeit und Einheit! Einheit und Mannigfaltigkeit, der Gedanke, dieser Sinn, Blitz des Auges, Hauch des Mundes,

Miene der Wangen, wie alles spricht und zusammenfließt! — Einklang! Alle Farben in einem Strahle der Sonne, was es sei, — wie ihr es nennt — es ist! ein tägliches sinnliches Vorbild dieser Gottesunterweisung und Lehre! . . . . . Bild Gottes in allen seinen Kräften, Anwendungen und Reizen, zugleich Sinnbild und Inbegriff der ganzen sichtbaren und unsichtbaren Welt! So wäre für uns die Schöpfung Gottes! Hierher also Dichter und Künstler! hier das größte Ideal und Vorbild eurer Kunst vom Himmel herunter u. s. w." Dies ist ungefähr der positive Gehalt der Schrift, er steht offenbar in gar keinem Verhältniß zu der marktschreienden Ankündigung; es ist ein geistreicher Einfall, ein Midrasch zum I. Kapitel Bereschith, mehr nicht. Johann Georg Müller, der wackere Herausgeber der Herder'schen Schriften, sucht ihn vergebens gegen die Vorwürfe zu schützen, „er wolle die alte Allegoriensucht, die Zahlentändelei, die Mystik, die Kabbala, den ganzen Kram des Gnosticismus, und mit alledem eine neue Barbarei zurückführen, „er habe ein Schreckenssystem in der Theologie einführen wollen." Falsch ist an diesen Sätzen nur die Behauptung der schlimmen Absicht in Herder, aber daß eine Schriftauslegung, wie er sie anbahnen wollte, der Willkür Thür und Thor geöffnet haben würde, wenn die Kritik sie nicht energisch zurückgewiesen hätte, ist wol ohne Beweis schon aus der kurzen Analyse seiner Hypothesen klar; und kann man es anders denn als Schreckenssystem bezeichnen, wenn er Jedem, der nicht mit dem Sturmlauf seiner Phantasie gleichen Schritt halten mag, Verstand, Urtheil, Gefühl u. s. w. abspricht! Werner findet, Herder habe ein Recht von den Umwälzungen, die er hervorrufen wollte, in hohem Tone zu reden, weil er ein neues religiöses Princip in dem Buche verkünde, „Niemand ahnte, daß der bei allen Parteien, selbst bei den negativsten herrschenden Transcendenz an der Herder'schen Immanenz ein siegreiches und weltgestaltendes Princip entgegen geworfen wurde." „Niemand ahnte". Was ist das für ein Buch, dessen Tendenz niemand ahnt? Herder spricht allerdings davon, daß positive und natürliche Religion gleich alt, so alt wie die Welt sind; die Morgenröthe ist der erste Unterricht über Gott, aber alles das lehnt sich ja nur an die Schrifterklärung an, ist nur ihr Extrakt, und dieser Grundgedanke der Immanenz wird erst jetzt dem

morschen Bau untergeschoben, um ihn wenigstens noch als ehrwürdige Ruine zu erhalten. Wir finden das Werthvolle dieser Herder'schen Arbeit gerade in der Polemik, die überall Anstoß erregte, aber nur Anstoß zur Besserung war. Diese Polemik war äußerlich, wenn wir die angegriffenen Männer, wenn wir den wilden, ungestümen Ton in Betracht ziehen, roh und ungehörig, aber innerlich berechtigt; vielleicht war ein Sturmwind nothwendig, um all die dürren rationalistischen Schrift-Erklärungsversuche wegzufegen, um die Luft zu reinigen. Es lag ein richtiger Takt darin, daß Herder der Polemik so breiten Raum in seinem Werke gönnt, was bekanntlich sonst nicht die Sache derer ist, die absolut Neues vorzutragen haben, er fühlte es heraus, daß wie gut oder schlimm es auch mit seinen Ansichten bestellt sei, er jedenfalls darin Recht habe, daß seine Gegner im Unrechte seien. Dieses Buch war ein Gewächs, das in sich den Keim des Untergangs trug; aber wenn Herder sagt, daß ihm dies gleich sei, sobald es nur Frucht für Andere bringe, so konnte er sich mit seinem Erfolge sicher zufrieden geben. Es war ein Sauerteig, an sich unschmackhaft und ungenießbar, aber der Bibelkritik, in welche er geworfen wurde, nützte er durch die Gährung, die er verursachte; ein **monstrum horrendum**, wie es Hamann nennt, aber ein **monstrum horrendum** war auch das Porträt, welches er von der rationalistischen Schrifterklärung entworfen hatte.

Weniger stürmisch und anspruchsvoll, aber schlichter und einfacher sind Herder's Auslegungen der Kapitel vom Sündenfall, von der Sündfluth, vom Thurmbau zu Babel, u. s. w. So ist sicherlich die Ausdeutung des Liedes des Lamech, als eines Lobliedes auf das eben erfundene Schwert ansprechend, und nicht ohne Wahrscheinlichkeit. Aber im Allgemeinen ist das unsichere Schwanken zwischen der gläubigen Hinnahme dieser Erzählungen und der kalten Prüfung ihrer Wahrscheinlichkeit, welches wir durch das Buch am Autor wahrnehmen, nicht ohne Einfluß auf seine Hypothesen. So hebt er in seiner Deutung des Sündenfalls die doch in der Schrift deutlich zu lesenden Strafen einfach auf, und sieht in der Erzählung nur die Allegorisirung des Satzes, daß die göttliche Erziehung auch die böse Handlung in dem großen Welthaushalt am Guten mitarbeiten lasse; die Sünde führte den Menschen wider seinen Willen, zu

seiner im Moment schmerzlich empfundenen Strafe, zur Arbeit, zur Kultur. Dieser Gedanke, als Grundlage der historischen Betrachtung so vortrefflich und trostreich, ist offenbar nicht die Grundlage dieser Erzählung, und Herder thut selbst, was er an Andern erbarmungslos ahndet, wenn er seine Lieblingsidee, die es auch wol werth ist, von einem solchen Geiste geliebt zu werden, der Bibel in den Mund legt. Sein Ingrimm über Allegorisirung ist ein Rütteln an Ketten, die er selbst trägt. — Der ältesten Urkunde ließ er einige Jahre später „Salomon's Lieder der Liebe, die ältesten und schönsten aus dem Morgenlande" folgen. Das ist ein köstliches Buch, trotzdem die heutige Wissenschaft, sowohl seine Ansicht über den Verfasser, wie über Komposition und Tendenz des hohen Liedes längst überwunden und beseitigt hat. Denn Herder ist hier auf dem Wege, wo ihm die größten Erfolge wurden. Seine Theorie, sie hatte auf den vielen Gebieten, welche sein Geist pflegte, Mängel und Lücken: aber wenn er die Stimme des Volkes, sei es auf den schottischen Hochebenen, sei es im heißen Asien belauschte und ihre Töne wiedergab, da war er unübertrefflich, da vernehmen wir die Seelen längst vergangener, oder weitabwohnender Nationen; die heißblütige Orientalin, sie weiß, wenn Herder ihr Worte leiht, die ganze Glnth ihrer Liebe auch in die sonst kalten, rauhen, nordischen Laute zu legen. In seinem Hauptwerk „vom Geist der hebräischen Poesie" spricht er sich hierüber wie folgt aus: „Ich übersetzte lieber schöne Stellen, so viel ich konnte"; diese mögen Keinem zu viel dünken, denn sie sind der Zweck des Buches, sie sind die Sterne dieses sonst öden Raumes, sie sind die Frucht, und mein Buch nur Schale, wäre es mir gelungen die Proben, die ich hier gab, in ihrer alten Würde und Einfalt schön und gut darzustellen, so hätte ich mein Ziel wenigstens nicht ganz verfehlt, denn ich bin auch hierin von Luther's Meinung, daß wir die Propheten müssen lassen auf dem Pult sitzen, und wir hienieden zu ihren Füßen hören, was sie sagen, und nicht sagen, was sie hören müssen". Aber neben der Uebersetzung des hohen Liedes ist auch der Kommentar anmuthig zu lesen, und was er sich bei der ältesten Urkunde vorgenommen, jedoch nicht im entferntesten erreicht hat, „an Kürze, Einfalt, an stiller, reger Wirkung und Kraft seinem Vorbild der Bibel gleichzukommen," ist ihm in

diesem Werke nicht übel gelungen; wonach eigentlich jeder Erklärer streben soll, seinen Interpretationen etwas vom Geiste des Grundtextes einzuhauchen, danach hat Herder mit vielem Erfolg bei seiner Erklärung des hohen Liedes gerungen: die milde Gluth, der zarte Schmelz, der naive Reiz der Liebe, welcher so wundervoll das hohe Lied schmückt, ist auch eine Zier jener herrlichen Exklamationen, mit denen Herder die Wirkungen dieser orientalischen Poesie seiner Zeit zu vermitteln sucht. Dennoch kann er der Dichtung, da er ihre Tendenz verkennt, nicht gerecht werden. Ihm ist das hohe Lied eine Sammlung von Liebesliedern. Gegenüber einer solchen Authologie entsteht mit Recht die Frage: wie kommt sie in den Kanon. Da kann sich denn Herder trotz vieler entgegenstehenden Instanzen nicht anders heisen, als daß er dem Salomo die Urheberschaft zuschreibt, er betrachtet dies wie so manches andere Buch der Bibel, gewissermaßen nur als ein Dokument für die Geschichte der biblischen Persönlichkeiten: zur Vervollständigung der Charakteristik Salomo's sei es nothwendig gewesen, und nur weil es wegen seines Umfangs, den Rahmen, welcher sich die Königsgeschichte gesteckt hat, zu sehr auseinandergeschoben hätte, stehe es unter den Hagiographen, während sein eigentlicher Platz in der Geschichte Salomo's gewesen wäre. Wie gezwungen ist das Alles, und um wie viel würdiger begegnet die moderne Kritik diesem Liede. Wol wird eine treffliche Statue, auch wenn sie zerschlagen ist, in ihren einzelnen Bruchstücken den Kenner entzücken, aber unfraglich ist der höchste Kunstgenuß, den sie bereiten konnte, damals verloren gegangen, als sie in Stücke ging. Und das thut Herder mit dem hohen Lied, er zerschlägt es in Stücke, um uns desto deutlicher zu zeigen, wie trefflich die Theile sind, er zeigt einzelne Schönheiten, und bringt uns um den Eindruck des Totalen, er zerreißt den Strauß, damit wir jede Blume uns genauer ansehen können.

Natürlich entgeht ihm bei dieser Arbeit, die am Detail haftet, die Tendenz des Autors; er sieht nur Liebesbilder, nur erotische Rede-Blumen, und vergißt des einenden Bandes, welches diese Blumen zu einem Strauße verknüpft; es ist die reine, keusche Liebe, welche der Sänger des hohen Liedes im Gegensatz zur gewöhnlichen orientalischen Liebe feiert, während Herder nur den Orient in seiner Unschuld und in seiner Nacktheit

dargestellt findet, ist in Wahrheit ein starker und bewußter Gegensatz zu den Neigungen und Anschauungen des Orients und des ganzen Alterthums der Grundton des Sängers. Dieser ethischen Tendenz wegen ist es werth, ein Bestandtheil des Kanons zu sein; es offenbart eine neue Seite des jüdischen Geistes, der mit der hohen Auffassung der Ehe, wie sie der Pentateuch sofort beim Eingang in einem erhabenen Mysterium uns andeutet, Ernst macht und gegenüber dem bloßen Lustgefühl, welches zur Polygamie führt, die Keuschheit und Sittlichkeit, welche die Monogamie begründen, als die Merkmale echter Liebe kündet. Von diesem Gesichtspunkte aus kann es ganz gleichgültig sein, ob Salomon der Autor dieses Liedes ist, und wenn innere Gründe sonst dagegen sprechen, so ist keine Veranlassung, dasselbe dem vielgeliebten und vielliebenden Könige aufzuoktroyiren, während Herder zu diesem Gewaltstreiche sich gezwungen sah, weil bei aller Apotheose naiver Unschuld Liebeslieder, die nichts mehr sein wollen, die nicht auch eine ethische Pointe haben, schlechterdings in die heilige Schrift nicht hineinpassen. —

Recht interessant ist die Stellung, welche Herder zu den allegorischen Erklärungsversuchen einnimmt. Sie entsprechen dem Wortsinn nicht, aber es entgeht der Spürkraft Herder's für poetische Stimmungen nicht, wie viel Poesie und Gemüthsinnigkeit in vielen dieser Deutungen zum Ausdruck kommt. „Solche Deutungen, sagt er, tragen stets die Gestalt ihres Vaters, des Erfinders; fühlte d e r fein, so ist auch die Seide des Märchens fein, welches er aus Salomo spinnt, ist er grob, so kommt auch so ein dickhäutiges Schiffseil von Allegorik heraus, daß dem Leser die Nerven zittern. Sei es aber auch fein wie Spinngewebe, es ist nur immer angesponnenes fremdes Gewebe, wenn es nicht aus der Schrift Salomo's natürlich wächst und von selbst gleichsam sich aufdringt. Wenn R. Jehuda fragt: warum es das hohe Lied heiße und antwortet, weil, wer dies hört, in seinem Gemüth mit himmlischen Sachen verbunden wird, s o k a n n i c h d i e F e i n h e i t d e r A n t w o r t g a r w o l l e i d e n. Es gefällt mir, wenn es heißt: „Schwarz aber gar lieblich", das ist die israelitische Gemeinde, schwarz um ihrer Gefangenschaft, lieblich um ihrer Liebe und Frömmigkeit willen. „Die Turteltaube läßt sich hören", das ist die Stimme bei der Ankunft des

Messias" u. s. w. Solche und unzählige ähnliche Deutungen findet Herder fein; sie seien moralische, oder poetische, oder philosophische Anwendungen; aber auch wo sie am schönsten und sinnreichsten auffallen, seien sie Anwendung, Poem, Figment, Eigenthum ihres Erfinders, man sehe leicht, daß in einer so zarten Sprache des Herzens, bei den so abwechselnden Gestalten und Scenen aller Menschenschöne, Liebe und Freude, Raum für die Empfindungen einer ganzen Welt ist. Aber ewig bleibe es gewiß: das ist Anwendung, nicht Wortsinn: denn lasse er sich durch einen feinen Rabbi verführen, der ihn von dem ersten nothdringenden Wortverstande weglocket, so stehe er gleich einem groben blos, der, ein lutherischer orthodoxer Theolog, die Füchse des hohen Liedes auf die Ketzer, die Christi Weinberg verderben, und die kleinen Füchse auf die heimlichen Ketzer deutet, der das Wort „deine Zähne sind weiß" auf die **disputatores bene dentatos**, auf die orthodoxen Theologen, welche den Gegner vortrefflich beißen könnten, anwendet, der in dem Bilde „deine Lippen zwei Purpurfäden," das **Symbolum Nicaenum** und **Athanasianum**, und in dem andern, dein Nabel wie ein runder Becher, den wiederhergestellten Kelch im Abendmahl findet, u. dgl. m. Man sieht aus diesen Sätzen, daß Herder das Kind nicht mit dem Bade ausschüttete, und den Wortsinn rettete, ohne die poetischen Allegorien aufzugeben; nur gegen den groben Unfug, den die prosaischen, dürren Orthodoxen der lutherischen Kirche mit diesem Liede trieben, war er **disputator bene dentatus**, wie nicht minder gegen die andern, die aus übertriebener Prüderie das Buch aus dem Kanon hinauswerfen wollten. Diesen letztern hat er freilich, wie wir schon nachgewiesen, die Waffen nicht entwunden. — Immer mehr hatte sich Herder durch diese Arbeiten in den Geist der hebräischen Poesie hineingelebt, und obgleich an gründlicher, orientalischer Gelehrsamkeit ihn viele übertreffen mochten, von diesem Geiste zu zeugen, war keiner so sehr geeignet und gerüstet. Er that dies in dem Buche „vom Geiste der hebräischen Poesie", einem Werke, in dem seine frühern Arbeiten gleichsam als Vorstudien beschlossen sind. Herder hat dieses Werk nicht in der ursprünglichen großen Anlage, nach welcher es eine Geschichte des jüdischen Geistes von seinen ersten Spuren bis zur Entstehung des Christenthums hätte sein sollen, zu Ende geführt. Es mußte

Fragment bleiben, weil zu einem solchen Werke noch viel zu wenig Vorarbeiten vorhanden waren; bei dem Dunkel, in welchem die Entwickelung des jüdischen Geistes während der letzten fünf Jahrhunderte v. Christi damals gehüllt war, und das selbst heute nach so vielen eifrigen Forschungen noch nicht aufgehellt ist, konnte ein solcher Plan nicht zum Abschluß kommen. Auch die Propheten, obgleich nach seiner Meinung in ihnen der „wahre Geist der hebräischen Poesie" sich offenbart, hat er nicht behandelt. Wenn es erlaubt ist, in diesen Dingen einem subjektiven Dafürhalten Worte zu leihen, so scheint es uns, als wenn nicht blos ein Uebermaaß an anderer Beschäftigung ihn von der Darstellung des jüdisch-prophetischen Geistes zurückgehalten hätte, sondern eine gewisse unbestimmte Angst, daß der Messianismus der Propheten sich doch als gar zu divergent von dem christlichen ergeben würde. Herder hat in dieser Sammlung von Aufsätzen die wirksamste, wärmste, poetischste Apologie des biblischen Geistes geleistet, er hat die biblische Literatur durch sie in den Kreis der klassischen Literaturen eingeführt, dadurch, daß er nachwies, wie die Muttersprache der civilisirten Menschheit, ihrer Religion und ihrer Sittlichkeit, die reinste Poesie sei. Zum Gelingen dieses Unternehmens trugen entscheidend bei, die zahlreich dem Text eingefügten Uebersetzungen, besonders ergreifender und erhabener Bibelabschnitte. Denn zumal in der Aesthetik lehrt man besser durch Beispiele, als durch Theorien; er selbst nennt diese Uebersetzungen die Sterne seines Buches, auf die er nur das Augenmerk der Leser richten wolle durch seine Bemerkungen. Da wir in diesem Aufsatz nur eine Description der Herder'schen Art die Bibel zu interpretiren geben wollten, so können wir uns nach den vorangegangenen Erörterungen kurz fassen. Er tritt in diesem Werke nicht aus seiner frühern Art heraus; aber sie ist geläuterter und reiner; die Polemik ist würdevoll und im Raume eingeschränkt; er polemisirt jetzt wie alle tüchtigen Schriftsteller dadurch, daß er es besser macht. Hiob, die mosaische Gesetzgebung, und die Psalmen sind die Gegenstände seiner bewundernden Betrachtung; in Hiob wird er mehr den gewaltigen Naturschilderungen, denn der Grundidee dieses Lehrgedichtes „von dem allgewaltigen Schicksal, welches den Menschen erhebt, wenn es den Menschen zermalmt" gerecht; er setzt seine Abfassung in die vormosaische

Zeit, die aber wol für eine so tiefe Auffassung philosophisch-ethischer Fragen noch nicht reif war; dagegen betont er mit vieler Energie die Zusammengehörigkeit der Einleitung mit den Reden. Voll Bewunderung ist er für Mose und seine Gesetzgebung; dessen Lehre bietet die reinste Gottesanschauung für den Geist und die trefflichste Verfassung für das politische und praktische Leben; es war eine Demokratie ohne einen andern König als Gott im Himmel, voll humaner Satzungen. „Gewerbsamkeit und Fleiß sollte der Nerv des Staates sein, Ruhe nud Familienehre sollte der süße Lohn der Weisheit und des Fleißes werden". Die Psalmen hat er zum größten Theil in die davidische Zeit gesetzt, ohne diese These wissenschaftlich begründen zu können: aber er forderte dennoch die Interpretation, indem er die bestimmte Anforderung stellt, man müsse jeden Psalm nicht als ein allgemein religiöses Lied, sondern als ein, durch eine ganz bestimmte Situation hervorgerufenes Gedicht ansehen. Was Göthe sagt, daß die guten Gedichte Gelegenheitsgedichte sein müßten, weil nur konkrete Fakta dem Dichter den rechten Schwung verleihen, das betont Herder auch für die Erklärung der Psalmen; imaginäre Freuden und Leiden können weder eine solche Begeisterung, noch ein solches Wehgefühl erzeugen, wie uns aus den Psalmen entgegenjubelt oder entgegenseufzt. Wie der Werth des lyrischen Gedichtes darin besteht, einen konkreten Fall zur Allgemeinheit zu idealisiren, so haben auch die Psalmendichter ihr Leid oder ihre Freude vergeistigt und zur Allgemeinheit erhoben; wollen wir sie also recht verstehen, so müssen wir uns möglichst mühen, die Situationen aufzufinden, aus denen die Dichtungen hervorgegangen sind. Er hat hiermit auf einen Punkt hingewiesen, der seitdem von der Bibelkritik nicht aus dem Auge gelassen worden ist.

In den letzten Jahrzehnden seines Lebens hat Herder für das alte Testament nichts Wesentliches mehr geleistet; er wandte sich, soweit er sich überhaupt mit theologischen Studien beschäftigte, dem neuen Testament zu; aber auf diesem Gebiete wuchsen ihm nicht die Lorberen, die er besonders durch die Schrift „vom Geist der hebräischen Poesie" beim alten Testament errungen hatte. Man hat Herder einen Dilettanten in der Bibel-

kritik genannt, nicht ohne Grund: aber er trieb wenigstens dieses Geschäft als Liebhaber, mit Geschmack und Leidenschaft, das sicherte ihm eine weit über die Fachkreise hinausragende Wirkung.

Ueber Beurtheilung von Zweck und Absicht bei Uebertretung religiöser Verbote nach dem Talmud.

מתעסק, מלאכה שאינו צריכה לגופה, דבר שאינו מתכון.

(Fortsetzung von Jahrg. 1871 S. 547).

Wir können nicht mit der Definition unserer Begriffe beginnen, da die gangbare (angeführt in Joseph Caro's Commentar zu Maimonides Sabbat I) nicht klar ist und zu den Stellen im Talmud nicht paßt. Wir werden vielmehr zeigen, daß verschiedene Auffassungen über diese Begriffe unter den Autoren des Talmuds herrschten.

Bei Rechtsverletzungen genügt es nicht, um die Strafbarkeit einer Handlung zu bemessen, das begangene Vergehen auf die handelnde Person als auf seine Ursache zurückzuführen, sondern ein wesentliches Moment bei Bestimmung der Strafe ist die Beurtheilung der Absicht des Thäters. Nach Feststellung der That muß erst untersucht werden, ob sie von der handelnden Person mit Bewußtsein und Absicht ausgeführt worden. Die Unterscheidung von **dolus, culpa** und **casus** ist bekannt, von welchen **dolus** das **delict** vollkommen begründet, **casus** es ausschließt und **culpa** die Mitte von beiden einnimmt. [1]) Das mosaisch-talmu-

[1]) Vgl. Keller, Pandekten S. 487, Frankel, gerichtlicher Beweis S. 225. Im talmudischen Recht wird שגג ignorantia besonders juris als culpa angesehen und deshalb mit קרבן bestraft, vgl. Maimonides Schiggot. I.

dische Strafrecht erstreckt sich nicht nur auf Rechtsverletzungen, sondern rechnet zu den Delicten jede Uebertretung von religiösen Verboten, welche alle Beziehungen der menschlichen Thätigkeit in sich begreifen. Außer der Verletzung der Eheverbote wird Sabbatverletzung, Uebertretung der Speisegesetze, so wie derjenigen in Bezug auf Kleidung von Strafen betroffen. Die Verschiedenheit der Verhältnisse, auf welche sich die Verbote beziehen, wird eine Verschiedenheit in Betreff der Beurtheilung von Absicht bedingen. Da, wo eine That in der Bibel strikte verboten ist, da kann die Absicht nur dann ausgeschlossen werden, wenn sie ohne Bewußtsein ausgeführt wird, hingegen involvirt eine mit Bewußtsein ausgeführte Handlung die Absicht, selbst wenn sie zu einem anderen als gewöhnlich mit derselben verbundenen Zwecke verübt sein sollte. Der subjektive Zweck ist gleichgültig.[1]) Hingegen muß aber auch die Absicht berücksichtigt werden, bei solchen Handlungen, welche erst durch den Zweck verbotene Handlungen werden. Dahin gehört das Verbot der Sabbatarbeit. Wenn die Schrift מלאכה am Sabbat verbietet, so wird darunter nicht absolute Ruhe verstanden, sondern es werden viele Thätigkeiten je nach dem Zwecke, der mit ihnen verbunden wird, theils erlaubt, theils unerlaubt sein. Hier ist der Zweckbegriff dem Ausdrucke מלאכה inhärent. Hier wird bei Beurtheilung der Strafbarkeit einer Handlung die Frage nach der Absicht des Thäters wesentlich sein. —

Dieser Auffassung über Beurtheilung von Zweck und Absicht läßt sich eine andere gegenüberstellen.

Die Delicte stufen sich in leichte und schwere ab. Auf Uebertretung mancher biblischen Verbote, wie Sabbatgesetz und Eheverbote, steht Todes- und Ausrottungsstrafe, auf andere bloße Geißelstrafe. Von dem Grade des Verbotes wird auch die Beurtheilung über Zweck und Absicht berührt werden. Sollte es nicht richtig sein zu fordern, daß bei schweren Vergehen Strafbarkeit schon dann angenommen wird, wenn die Behutsamkeit und Vorsicht mangelte, die das Eintreten der verbotenen Handlung verhütet hätte, und wie-

[1]) Ausnahmen wie פקוח נפש oder Aehnliches kommen hier nicht in Betracht.

der bei leichten Vergehen Strafe schon dann auszuschließen, wenn die Handlung mit Bewußtsein zwar, aber nicht zu dem sonst gewöhnlichen Zwecke verübt worden? Hier ist die obige Scheidung, hergenommen von der Natur der verschiedenen Thätigkeiten aufgegeben und der Grad des Vergehens der Maaßstab.

Wir werden nun zeigen, daß die erste Auffassung die ältere von der Mischna und den älteren jerusalemischen Amoras fest gehaltene ist, letztere die der babylonischen Amoras. Gehen wir an die Erhärtung unserer Behauptung.

A. die ältere Auffassung.

1) מתעסק (casus).

Der Begriff von מתעסק ist klar bestimmt aus der Mischna Keritot 19. Dort wird eine Controverse zwischen R. Elieser und R. Josua angeführt, enthaltend die Frage, ob die Strafe für eine culpose Handlung (שוגג) auch dann besteht, wenn eine Verschiedenheit zwischen der beabsichtigten und eingetretenen Handlung sich herausstellt, obwohl beide verboten sind,[1]) — sei es daß diese Verschiedenheit die species nach R. Simon oder ein individuum derselben species wie R. Jehuda meint, betrifft. — Hingegen stimmen beide darin überein, daß מתעסק straflos sei. Das kann in dem Zusammenhange nur den Sinn haben, die Absicht ging auf eine erlaubte Handlung, und es trat gegen Wissen und Willen durch ein Spiel des Zufalls eine verbotene Handlung ein. מתעסק ist vollständig casus gleich. Wir können מתעסק auch durch שגג בלא מתכון ausdrücken, und von שוגג so unterscheiden. Beim Irrthum ist der Wille fehlerhaft, insofern seine Quelle, das Wissen, ein falsches ist, der fehlerhafte Wille ist in der That ausgedrückt, und hierin steckt die culpa, während bei מתעסק Wissen und Wollen richtig war, und die Handlung gegen Wissen und Wollen durch Zufall eintrat. Hinsichtlich מתעסק herrscht aber nach der alten Auffassung gar kein Unterschied zwischen den verschiedenen Verboten. Das beweist die obige

---

[1]) Eine ähnliche Controverse in Bezug auf dolose criminalrechtliche Verbrechen findet sich Synhedrin 74, 79 vgl. Frankel a. a. O. S. 229, Anm. 2, der Maimonides Ansicht verwirft, doch geht diese Norm aus Jeruschalmi Synhedrin 9, H. 4 hervor.

Mischna, wie sie in Torath Kohanim C. 4, z. St. אשר חטא בה, und in der Tosifta das. angeführt ist:

ר"ש שזורי אומר לא נחלקו . . . . ור' יהודה אומר אף . . . ר' יהושע פוטרו כיצד שתי נשיו נדות ושתי אחיות עמו בבית נתכון לבוא על זו ובא על זו תאנים . . . . פרט למתעסק.

Hier muß das מתעסק nothwendig auch auf die angeführten Beispiele von עריות bezogen werden, und wie Raschi richtig erklärt אשתו לפניו ונשמטה, hier ist **casus**, der jede Verantwortlichkeit aufhebt.[1]) Daß unter מתעסק nicht irrthümliche Verwechselung zu verstehen ist, wie Babli angenommen, beweist die Controverse von R. Elieser und R. Josua von שתי תינוקות (Keritot das. und Parallelstellen.) Die Schwierigkeiten in Babli sind geradezu unüberwindlich, was aber zu dieser ausgebildeten pilpulistischen Erklärung Veranlassung gegeben, werden wir weiter auseinandersetzen. Daß Jeruschalmi nicht wie Babli תאנים und ענבים als שני שמות faßte, geht aus Sabbat 10, H. 4 hervor.[2]) Ebenso ist aus Babli Synhedrin 62 ersichtlich, daß ר' יוחנן den Unterschied von שגג בלא מתכון zwischen שבת und שאר אסורים nicht gemacht hat, sondern מתעסק bei allen Verboten für straflos gehalten hat.[3]) Ferner finden wir Jeruschalmi Pesachim 6, H. 7, (anders Babli das. 72b,) daß ר' יוחנן irrthümliche Verwechselung bei Speisegesetzen, eben so gut als שוגג betrachtet, wie שתי תינוקת, woraus hervorgeht, daß er die Erklärung des Babli Keritot 19b nicht angenommen hat. Endlich wird in Jeruschalmi Sabbat 11 Ende ein ganz anderer Unterschied zwischen Sabbat

---

[1]) Merkwürdig entscheidet Raschi, Schebuot 19, ganz nach dieser Erklärung, die allerdings gegen Babli ist, vgl. weiter unten. Alle Versuche in Magen Abot von R. Mardochaï Benet, Raschi mit dem Talmud zu vereinigen, sind zwar scharfsinnig, aber schwerlich richtig. Raschi hat wohl, um klar zu interpretiren, die logische Scheidung, unbekümmert um die Halacha, festgehalten.

[2]) Die Erklärung von קרבן חעדה das. ist sehr auffallend.

[3]) Der erste Theil von תני ר' וכאי ist allerdings im Jeruschalmi entgegengesetzt angeführt, und da die Begründung darauf folgt, wie der Commentator zur Krakauer Ausgabe angiebt, welche Erklärung die richtige ist, so wird die Lesart richtig sein, aber der zweite Theil in Babli kann authentisch sein.

und anderen Verboten gemacht, u. z. folgender: Zu einer Arbeit ist ein bestimmtes Maaß erforderlich, das gemacht werden muß, um Strafe nach sich zu ziehen. War die Hälfte beabsichtigt, und es trat gegen Wissen und Willen die ganze Handlung ein, so ist sie straflos, was bei עריות und חלבים nicht stattfindet, weil hier die theilweise Handlung schon biblisch verboten ist, woraus gleichfalls geschlossen werden muß, daß, wenn eine erlaubte Handlung beabsichtigt war, dies **casus** und straflos ist. Nach der älteren Auffassung ist sonach **casus** ohne Unterschied straflos, mit Ausnahme von zugefügtem Schaden. Da gilt der Satz אדם מועד לעולם (Baba Kama 26), also auch **casus** strafbar.

2. מלאכה שאינו צריכה לגופה.

Hinsichtlich der Sabbatarbeit hat die ältere Halacha eine strengere Auffassung gehabt, als die jüngere.[1]) Die Schule Schammaï's, und deren späterer Repräsentant R. Elieser scheinen diese alte Auffassung behauptet zu haben. So verbietet die Schule Schammaï Handlungen vor Sabbat vorzunehmen, die am Sabbat nachwirken (Sabbat 1, M. 6—8.) R. Elieser hält viele Handlungen für biblisch verboten, welche die Chachamim für straflos erklären (Sabbat 95). So wird ursprünglich auf die Absicht bei einer Sabbathandlung gar keine Rücksicht genommen worden sein; finden wir doch von R. Elieser die Behauptung in der schon angeführten Controverse von שחי תינוקות, daß eine Handlung auch dann strafbar ist, wenn sie in der Absicht vorgenommen wurde, ein biblisches Gebot auszuführen, nachher aber durch Verwechselung des Gegenstandes das Gebot nicht vollzogen wurde. Die genauere Definition von מלאכה mit Hineinziehung des Zweckbegriffes wird erst von den Schülern R. Akiba's vorgenommen sein, die, wie wir sehen werden, bis Rabah den babylonischen Amora immer weiter ausgebildet wird, und zwar mit immer größerer Rücksicht auf die Absicht. Zum leichteren Verständniß wollen wir die Handlungen in Bezug auf die Sabbatarbeit folgendermaßen eintheilen: Es giebt positive und negative Handlungen, je nachdem die Thätigkeit eine hervorbringende und

[1]) Vergl. Frankel, Monatsschrift II. Artikel, Essäer S. 37.

schaffende ist, oder sie auf Vernichtung und Zerstörung gerichtet ist. Eine negative Handlung kann aber einen positiven Zweck haben, anderntheils kann eine positive Handlung einen negativen Zweck haben, wenn nämlich eine Handlung vorgenommen wird, um einen Schaden zu verhüten. Diese Unterschiede alle werden wir später angewendet finden. Betrachten wir aber die Mischna, so werden sowohl positive, als negative Handlungen als strafbar aufgeführt, insofern ein Zweck mit der Handlung verbunden ist; — so ist z. B. Jäten eine Handlung mit negativem Zwecke, — aber auch ein negativer Zweck ist positiv. Schaden verhüten ist Nutzen, nur wird als straflos aufgezählt מקלקל und erklärt: wer ohne einen Zweck zu erreichen, etwa im Zorn eine Sache zerstört.[1]) So erklärt auch R. Jochanan die Mischna's in Jeruschalmi II., H. 5, מבעיר בצריך לעפרו. חובל בצריך לדם. Durch diese positiven Zwecke sind die Handlungen nicht מקלקל. R. José und R. Simon gingen aber in der Bestimmung des Wortes מלאכה noch weiter. Eine Handlung ist nur dann מלאכה, wenn sie wegen des in der Handlung selbst liegenden Zweckes unternommen wird, nicht aber wenn sie wegen eines außer ihr liegenden Zweckes geübt wird, dieser selbst dem Handelnden gleichgültig ist. אינו חייב עד שיהא צורך בגופו של דבר heißt es im Jeruschalmi. So wird auch dort angeführt: אימר משום הבעיר ובשל ר' יהודה. מבעיר ר' יוסה משום מבשל. R. José, und ebenso R. Simon halten in diesem Falle הבערה nicht für strafbar, weil diese Handlung keine selbstständige ist, die ihren Zweck in sich hat, sondern Mittel ist zu בשול, und ist nur diese Handlung strafbar, weil eben Zweck. Ebenso ist מכבה nur dann strafbar, wenn der in der Handlung liegende Zweck beabsichtigt wird, nämlich: לעשות פחם, nicht aber ein anderer Zweck, während der Hauptzweck nicht beabsichtigt

---

[1]) Wer aber eine negative Handlung ausführt, um einen Zweck zu erreichen, ist strafbar, wie B. K. 3. 10, 8. 5, קורע על מנת לתפור Sabbat 7. 2 ist blos im Gegensatz zu קורע בחמתו Sabbat 105 beispielsweise angeführt, wie R. Akiba Eger treffend bemerkt, es könnte aber auch zu einem anderen Zwecke geschehen und gleichfalls strafbar sein; ebenso wird Tosifta Sabbat 23 מחק für strafbar gehalten, wenn ein Zweck damit verbunden ist.

wird. [1]) R. Jochanan hat auch die Meinung R. José's und R. Simon's adoptirt daſ. 7, 2: ר' חייה בשם ר' יוחנן דגים שסחטן אם להוציא ציר חייב ואם לנופן פטור.

מ"ש"א"צ"ל hat alſo mit dem oben auseinandergeſetzten Begriff von מחעסק Nichts gemein. Dort iſt eine verbotene Handlung geſchehen, aber ohne Wiſſen und Wollen des Handelnden, hier iſt die Handlung zweifellos vom Handelnden ausgeführt, es frägt ſich nur ob der Begriff מלאכה vorhanden iſt, wenn nicht der in der Handlung liegende Zweck beabſichtigt iſt. R. Jehuda bejaht es, R. José und R. Simeon verneinen es. Eine Controverſe von דבר שאינו מתכון zwiſchen R. Jehuda und R. Simeon findet ſich in Jeruſchalmi nicht. Wenn damit gemeint ſein ſollte, der Zweck der Handlung iſt nicht beabſichtigt, ſo iſt dies ja מ"ש"א"צ"ל. [2]) Soll aber darunter verſtanden werden eine verbotene Handlung, die von einer andern veranlaßt wird, ſo iſt dies nach R. Joſe ſowohl, als nach R. Jochanan verboten. ר' יוסה verbietet גרם כבוי ſowie גרם מחיקה (vgl. Sabbat 120b, vgl. auch R. Wolf Boskowitz סדר משנה 16 b und c, Jeruſchalmi Sabbat 16, H. 6 und daſ. 2 Ende. R. Jochanan ſagt Jeruſch. 3, H. 4 נר שמונח ע"ג טבלא מנער את הטבלא, אתי יוחנן קרוב הוא לידי חיוב חטאת . . .

(Fortſetzung folgt.)

---

[1]) Nach dieſer Definition iſt המוצא מת Sabbat 10, 4 nicht מ"ש"א"צ"ל, hier iſt ja ein Zweck vorhanden, wenn auch ein negativer. In der That heißt es im Jeruſchalmi daſ. אף ר"ש מודה. Die Erklärung des R. David Fränkel daſ. iſt ſehr gezwungen, dagegen auch die des R. Niſſim und Ben Abereth, wie er ſelbſt anführt, wahrſcheinlich betraf die Controverſe תני זית מן המת durch welche Annahme viele andere Schwierigkeiten ſich heben.

[2]) Wir werden ſpäter darthun, daß der Babli einen andern Begriff mit מ"ש"א"צ"ל verband, und das was der Jeruſchalmi unter letzterem verſteht, unter ד"ש"א"מ ſubſumirt.

Eine historische Notiz.

Die Juden des neuen Reichslandes Elsaß-Lothringen ziehen für den Augenblick in einem hohen Grade die Aufmerksamkeit der deutschen Staatsmänner auf sich. Sie sind vielleicht berufen, in nächster Zukunft eine Rolle in dem Verhalten der Bevölkerung der annektirten französischen Provinzen zu Deutschland zu spielen. Wenn es der deutschen Regierung gelingt, sie für sich zu gewinnen, so hätte sie eine Basis für die Aussöhnung der Gemüther mit den neugeschaffenen Zuständen. Innerhalb der jüdischen Bevölkerung von Elsaß-Lothringen, die man auf mindestens 50,000 Seelen schätzt, bildet die Gemeinde von Metz gewissermaßen den Mittelpunkt. Sie ist die zahlreichste, intelligenteste und industriellste unter den übrigen Gemeinden. Von jeher galt sie als die **communauté-modèle**. Verhältnißmäßig ist sie eine der jüngsten Gemeinden. Ihre Anfänge datiren erst seit dem Jahre 1567; damals erhielten vier jüdische Familien die Erlaubniß, sich in Metz niederzulassen, obwohl den Juden seit ihrer letzten Ausweisung 1394 gesetzlich der Aufenthalt in Frankreich verboten war. Diese vier Familien wuchsen, vermehrt durch neue Zuzüge, zu einer bedeutenden Gemeinde, und im ersten Viertel des achtzehnten Jahrhunderts zählte sie bereits 480 Familien, die aber — so wollte es die damalige Engherzigkeit des Bürgerrathes — fortan sich nicht mehr vermehren sollten. Reibungen zwischen dem christlichen Kaufmannsstande und den Juden von Metz waren an der Tagesordnung, weil jener eifersüchtig darauf war, wenn die Letzteren eine Geschäftsbranche mehr beanspruchten.

Als Napoleon I. die jüdischen Notabeln zusammenberief, um gewisse politisch-religiöse Fragen zu beantworten, wovon ihre Gleichstellung bedingt werden sollte, erschien ein Tag vor der Eröffnung der Versammlung im **Moniteur universel**, 25. Juli 1806, ein historischer Rückblick über die Entstehung und Lage der verschiedenen jüdischen Gemeinden in Frankreich. Das Publikum sollte sich orientiren und sich ein eigenes Urtheil über

die Juden von Frankreich bilden können. Die Data sind meistens aus archivarischen Urkunden gezogen, und haben authentischen Werth. Der lange Bericht im **Moniteur universel** behandelte die Geschichte der Juden in vier Rubriken: 1) Von den portugiesischen und spanischen Juden in Bordeaux und denen in Avignon; 2) von den Juden in Lothringen; 3) von denen in Metz und 4) von denen in Elsaß.

Von den Juden von Metz heißt es das. Im Jahre 1657 25. September erhielten sie neue Privilegien (**lettres patentes**), welche theils die alten bestätigten und theils sie dahin ausdehnten, daß sie mit allerlei Waaren Geschäfte treiben durften. Die Kaufmannszunft protestirte aber gegen die Einregistrirung dieser Privilegien. Die Juden aber machten geltend, da sie ihre Niederlassung in Metz der Gnade des Königs verdankten, so müßten ihnen auch die Mittel gelassen werden, ihr Leben fristen zu können. Der Protest der Zünfte blieb fruchtlos.

Ueber die Genesis dieser Gunstbezeugung Ludwig's **XIV.** für die Juden von Metz besitzen wir eine hebräische Urkunde, welche mir Herr Rabbiner Brann freundlichst mitgetheilt hat; er fand sie in einem gedruckten Buche (Jalkut) auf ein Blatt, geschrieben. Diese Urkunde ist aufgezeichnet von Mose Kohen aus Narol, dem Vater des später berühmt gewordenen Arztes Tobia Kohen, Leibarztes eines türkischen Sultans. Den Vater Mose Kohen hat ein tragisches Geschick von Polen nach Metz geschleudert. Aufstände des Kosakenhetmanns Chmielniczki gegen die polnische Krone von 1648 bis 1661 kosteten mehr als 200,000 Juden das Leben, da die Kosaken den Juden, Edelleuten und katholischen Geistlichen kein Pardon gaben, sie vielmehr mit kannibalischer Grausamkeit tödteten. In Narol sollten 40,000 Menschen und darunter 12,000 Juden umgekommen sein, wie der Geschichtsschreiber dieser Gemetzel Garondski de Grondi berichtet. Mose Kohen und seiner Familie war es gelungen, sich durch die Flucht zu retten, und so kam er nach vielen Mühseligkeiten von Narol nach Metz. Da er, als Jünger des Samuel Edels (מהרש"א), ein scharfsinniger und gelehrter Talmudist war, so wurde er von der Metzer Gemeinde zu ihrem Rabbiner erwählt.

Mose Kohen erzählt nun Folgendes:

למען ספר נפלאות חסים רעים אשר עשה ליראי ה' ולחושבי שמו

אכתוב הרשום בכתב אמת מה שקרא לפני בהיותי ר״מ ואב״ד בק״ק מץ. למחרת יום הכפורים תי״ת לפ״ק (שנת נגד כל עמך אעשה נפלאות אשר לא נבראו בכל הארץ ובכל הגוים) בא לשם המלך האדיר לוא״ים מלך צרפת ונבארה ירה ואמו המלכה אן ואחיו דוקיא דיא מנשיא ירה ואחי״כ ביום השבת ראשון של סוכות בא בגלוי ובפרסום אל בית הכנסת הוא ואחיו ה״נל והרבה דוכסים פנות המלכות. ואגחנו עדת ישראל לא היה או לנו עוד שום מבוא ודרך על ידי מי ומי נשתדל אל המלך כעת קיומים. ויהי ממחרת יום שני דסוכות בא אל בית הכנסת סעקרטרי״א של הדוכס קונט״י ד״י ברי״אן קאנצלר הגדול של המלך יר״ה ויספר לפי תומו אל היהודים ויאמר: המלך דיבר טוב על היהודים והוא צוה לאדונו הקאנצלר לכתוב אל היהודים קיומים ועל פי דברים אלו שמנו מוצאות בנפשינו ושלחנו בו ביום שנים מהקהלה אל סקרעטרי״א הנ״ל לשמוע עוד שניה ממנו שורש הדברים והשיב להם ע״ה באתי מבית אדוני דוקס ברי״אן הנ״ל והוא צוה לי לומר אל היהודים שיביאו לפניו כעת מחר את הרב עם שנים מהיוהר לומדים. ויהי למחר יום ראשון של חול המועד באנו לפניו וקבל אותי בכבוד גדול ויאמר אלי על ידי המליץ הפרנסים שהלכו אתי הישיש הפרנס ר׳ יעקוב יוחם והיקר כמר ועליגמן יוחם איך מלאני לכי לבא הנה לנהוג רבנות בלי הורומניהא דמלכא כי הקיומים של היהודים אינם סובלים פירש כי אם שיכולים לקבל רב מהם ובהם אבל לא לקבל רב ממלכות אחרת וכשמעי דבריו בשם המלך רעדה אחזתנו ויהפכו פני לירקון בהכירי האמת מבטן מי יצאו הדברים שאכל קורצי כי מלכא עלי להתגולל ולהתנפל עלי לבי לפומי לא אגלה וירא הדוכס הנ״ל כי אהוזי השבץ לקול צללו שפתו ויאמר אל הפרנסים בפנים מאירות אמרו אל האדון הרב אל יפול לבו עליו כי המלך יד״ה חפון חסד הוא עם היות כי הכעיסוהו בכך מכל מקום לא יפרוץ גדר.

Alſo am Verſöhnungstag 5418 war der König mit ſeiner Mutter Anna und dem Hofe nach Metz gekommen. Dieſes Datum entſpricht den 17. Sept. 1657. Am erſten Sukkotfeſttage erſchien der Hof in der Synagoge = 22. Sept. Am folgenden Tage erfuhren die Juden durch den Kanzler, daß der König es gut mit den Juden meinte. Ein Tag ſpäter erſchien auf Einladung des Kanzlers die jüdiſche Deputation mit dem Rabbiner Moſe Kohen vor dem Kanzler, und er richtete im Namen des Königs huldvolle Worte an dieſelben. Daran ſchließen ſich nun die **lettres patentes** vom 25. Sept.; ſie ſind Tages darauf nach Empfang der Deputation ausgeſtellt. Offenbar wollte der Hof mit dem Beſuche der Synagoge Oſtentation machen. Bedenken wir, daß damals erſt die Fehden der Fronde beendet wurden, und daß Ludwig XIV. es darauf anlegte, das Bürgerthum zu bemüthi-

gen, so wird uns der Vorfall in Metz nicht in Verwunderung setzen, wie den Rabbiner Mose Kohen Narol. Den Zünften, welche während der Fronde Opposition gemacht hatten, wollte der König so zu sagen die Zähne weisen. Darum begünstigte er die Juden auf Kosten der zünftigen Kaufmannschaft.

Recensionen.

Vorträge zur Förderung der Humunität. Herausgegeben von Dr. L. Adler. Berlin, Louis Gerschel 1870. 262 S.

Vorträge zur Förderung der Humanität haben heute in einer Zeit, wo man die Prophetenverheißung fast umkehrt, wo man jeden Pflug in ein Schwert wandelt, wo die Völker kaum noch viel Anderes lernen als Krieg, auf ein wenig gläubiges und empfängliches Publikum zu rechnen. Alle Begeisterung des Verf. könnte kaum die Kälte des Lesers scheuchen, der nun einmal mit dem schärfsten Auge die Lücke in der dichten Wolkenschicht nicht erkennt, durch welche das Humanitätsideal sich vom Himmel zur Erde niederlassen könnte, und mit altkluger Miene guckt man wol gar dem „sonderbaren Schwärmer" über die Achsel, der noch an solche längst abgethane Geschichten glaubt. Nichts desto weniger giebt es doch noch hin und wieder sonderbare Leute dieses Schlages, die Posa's sterben nicht aus trotz aller weltklugen und wie Philipp praktischen Spötter und sie behalten zuletzt Recht. Nur geziemt es sich, zu einer nüchternen Zeit auch nüchtern zu reden, die Gluth des Fühlens in sich zu verschließen, und mild und gemessen die Humanität zu predigen. Gluthvoll und hingerissen sein Ideal zu preisen, mochte einem Herder erlaubt sein; denn er sprach zu Gläubigen: den Ungläubigen dieses Jahrhunderts, das seine Ruhmesbauten aus den Körper der Erschlagenen schichtet, mit Blut kittet, und mit Schwertern meißelt, darf es nur schlicht und einfach dargestellt werden; vielleicht daß doch der und jener daran Wohlgefallen findet nnd dafür wirkt. Dr. Adler nun zeigt in seinen Vorträgen, daß er ein volles Verständniß besitzt für die Schwierigkei-

ten, mit welchen ein moderner Humanitätsapostel zu kämpfen hat, aber er bekundet auch ein seltenes Geschick, sie niederzuringen und zu überwinden. Die milde und gleichmäßige Wärme des Vortrags, das reine, klare Herz, das überall sich wiederspiegelt, das helle wohlbegründete Urtheil, das jeden Fehler entschuldigt, indem es ihn erklärt, das Alles muß, so glauben wir, selbst auf den widerwilligen Leser eine große Anziehungskraft ausüben; wer für das Zukunftsideal nur schwärmt, der ist zumeist ungebührlich hart und inhuman gegen die Schwächen der Gegenwart. Wer aber es wahrhaft liebt und im Herzen hegt, der zeigt seine menschenfreundliche Gesinnung zuvörderst darin, daß er mitten im Gestrüpp wild aufwachsender Schlingpflanzen dem Guten nachspürt und es hervorsucht. Dieser milde Ton, der gern anerkennt, und schwer und ungern verurtheilt, er klingt wohlthuend durch alle Reden des Verf., und zudem hat er es wohl herausgefühlt, daß er den Jetztlebenden die Humanität in konkreten, historischen Gestaltungen vorführen müsse, daß sie gewissermaßen mehr das vom Leser selbst zu ziehende Facit, denn der Gegenstand seiner Vorträge sein dürfe. Hierdurch dienen dieselben auch der Verherrlichung der jüdischen Religion. Es dringt in Kern und Wesen des Judenthums, er vergleicht die mosaische Gesetzgebung mit vielgerühmten gesetzgeberischen Versuchen des Alterthums, er führt große und einflußreiche Persönlichkeiten aus jüdischen Kreisen in lebensvoller Darstellung uns vor Augen, und wir erkennen aus alledem, fast ganz ohne Zuthun des Autors, daß die Humanität nichts Neues von gestern ist, sondern die alte sinaitische Offenbarung. Humanität und Judenthun innig verschlungen, und fast in eins zusammengewachsen, das ist das Bild, welches der gelehrte und geistvolle Autor uns zeichnet und mit vielen aus einem großen Wissensschatz hergeholten Details ausstattet. Aber selbst wenn wir diese humanitäre Tendenz, die sich wie gesagt nirgends hervordrängt, außer Acht lassen, verdient diese Sammlung von Vorträgen Beachtung um des reichen historischen Stoffes willen, den sie enthalten, und um der geschmackvollen populären Einkleidung; überall verräth die Sprache, auch da, wo nicht die Predigtform gewählt ist, den wortgewandten Kanzelredner, der auch einen trockenen Stoff mit dem Saft seiner Rede erfrischen kann; diese Sammlung, die so vieles bringt, über Mendelsohn, über Esra, über Moseh und Lykurg, über Prophetie und Poesie im Judenthum, über Humanität in Bibel und Talmud, über den Schulchan Aruch u. s. w. wird sicherlich jedem ihrer Leser, deren wir ihr recht viele wünschen, etwas bringen.

Abhandlungen.

Die Söhne des Tobias, die Helleniſten und der Spruchdichter Sirach.

Die Vorgeſchichte der Makkabäerzeit, dieſer wunderbaren Zeit, die einen dramatiſchen Charakter hat, und in der ſich die Hand der Vorſehung ſo ſichtbarlich manifeſtirte, dieſe Vorgeſchichte oder die Veranlaſſung, welche die grauenhafte Apoſtaſie der Helleniſten herbeigeführt hat, iſt noch wenig bekannt und noch nicht monographiſch behandelt. Sie verdient aber eine ganz beſondere Aufmerkſamkeit, weil ſich darin die innere Umwandelung zeigt, welche die judäiſche Nation damals durchgemacht hat, und weil ſie auffallende Aehnlichkeiten mit Vorgängen in der Gegenwart hat, Aehnlichkeiten, die allerdings dem forſchenden Blicke nicht entgangen, aber noch nicht in ihrer Tiefe erfaßt ſind. Lieſt man in Eingange zum erſten Makkabäerbuche die Worte: „In jenen Tagen gingen aus Iſrael verworfene Söhne aus, und überredeten Viele (oder die Menge) ſprechend: „„laſſet uns gehen und ein Bündniß mit den Völkern um uns ſchließen, denn ſeitdem wir von ihnen geſondert ſind, traf uns viel Leid“. Und das Wort gefiel in ihren Augen,“ lieſt man dieſe Worte, ſo ſteht man wie vor einem pſychologiſchen Räthſel, wie damals eine ſo tiefgreifende Entzweiung mit dem Judenthum auch nur aufkommen konnte. Durch die Thätigkeit Eſra's, Nehemia's, der großen Verſammlung und der Sopherim hatten die pentateuchi-

ſchen Geſetze feſte Wurzeln in den Gemüthern geſchlagen und waren zugleich der Untergrund der Nationalität geworden. Bewunderte doch der griechiſche Geſchichtsſchreiber Hekataios von Abdera, ein Zeitgenoſſe des erſten Ptolemäus, die Standhaftigkeit der Judäer in ihrem Geſetze. „Von den Nachbaren und Ankömmlingen verläumdet, und von den perſiſchen Königen und Satrapen ſchimpflich behandelt, konnten ſie (die Judäer) nicht zur Sinnesänderung gebracht werden, ſondern unterwarfen ſich lieber Schlägen am bloßen Leibe und grauſigen Todesarten, um nicht die väterlichen Sitten zu verleugnen“.[1]) Bekannt iſt, daß der erſte Ptolemäer nur am Sabbat Jeruſalem einnehmen konnte, weil die Einwohner an dieſem Tage nicht gegen ſeine Schaar die Waffen ergreifen mochten. Und nun dieſer grelle Gegenſatz! Die Helleniſten — und es war eine ganze Partei — boten die Hand zur Auflöſung der heiligen Geſetze, zur Entweihung des Tempels durch ein Idol und zugleich zur Auflöſung der Nationalität! Gewiß, es iſt Sache der Geſchichtsforſchung, die Mittelſtufen aufzuſuchen, welche von dieſer Geſetzestreue zu dieſer Geſetzesverachtung, von dieſer Standhaftigkeit zu dieſem geſinnungsloſen Abfall führten. Die Quellen für dieſe Vorgeſchichte der Makkabäer fließen zwar dürftig; aber durch ſorgfältige Ausnutzung derſelben dürfte ſich doch die allmälige innere Umwandelung hiſtoriſch nachweiſen laſſen.

Der erſte Anſatz zu dieſer Metamorphoſe beginnt etwa ſiebzig Jahre vor der Leidenszeit der Makkabäerkämpfe. Mit dem Eintritt Joſephs, des Sohnes des Tobias, des Enkels Simon's des Gerechten von der Tochter, des Generalſteuerpächters, in

---

[1]) Joſephus contra Apionem I, 22. *Τοιαγροῦν . . . καὶ προπηλακιζόμενοι πολλάκις ὑπὸ τῶν Περσικῶν βασιλέων καὶ σατραπῶν, οὐ δύνανται μεταπεισθῆναι τῇ διανοίᾳ, ἀλλὰ γεγυμνωμένως περὶ τούτων καὶ αἰκίαις καὶ θανάτοις δεινοτάτοις μάλιστα πάντων ἁπαντῶσι, μὴ ἀρνούμενοι τὰ πατρῷα.*

die jüdiſche Geſchichte beginnt ein neuer Knotenpunkt, wie ich in meinem Commentar zum Hohenliede (S. 82 fg.) des Weiteren auseinandergeſetzt habe. Hätten wir auch nur die beiden Nachrichten, die Joſephus erhalten hat, die eine, welche den Anfang, und eine Andere, welche das Ende bezeichnet, ſo könnte man ſchon daraus allein die inneren Vorgänge in Judäa durch dieſen Joſeph den Tobiaden und ſeine Söhne combiniren. In den zwei und zwanzig Jahren ſeiner Steuerpacht hat Joſeph der Tobiade das judäiſche Volk aus Armuth und dürftigen Verhältniſſen in glänzende Lebenslage verſetzt (Alterth. XII., 4, 10); das iſt der Anfang. Und das Ende iſt folgendermaßen charakteriſirt: Der Hoheprieſter Onias wies aus der Stadt (Jeruſalem) die Söhne des Tobia, und dieſe, zu Antiochos Epiphanos entflohen, boten ſich ihm als Führer an, in Judäa einen Einfall zu machen, wodurch er ein Blutbad unter den Anhängern des Ptolemäus Philometor anrichtete.[1]) Dieſe Nachrichten geben ſchon an die Hand, daß im Innern des judäiſchen Gemeinweſens am Vorabend der Makkabäerkämpfe eine Umwandelung und Zerſetzung ſtattgefunden hat, und dieſe knüpft ſich an Joſeph und ſeine Nachkommen. Wir beſitzen aber noch mehr Data, und dieſe geben ein ziemlich faßliches Bild von der Vorgeſchichte der Markkabäerzeit.

Um dieſes Bild kenntlich zu machen, iſt es nothwendig, die Thatſachen und ihre Wirkungen ſorgfältig zu erwägen.

1) Vermöge der Steuerpacht des Tobiaden Joſeph von den Ländern Judäa, Samaria, Phönicien und Cöleſyrien, (d. h. den Landen jenſeits des Jordan), für welche er 16,000 Talente, eine enorme Summe, leiſtete, und die ihm wenigſtens das Doppelte

[1]) Joſephus jüd. Kr. 1, 2, 1. *Ὀνίας μὲν εἷς τῶν ἀρχιερέων, ἐπικρατήσας, ἐξέβαλε τῆς πόλεως τοὺς υἱοὺς Τοβία. Οἱ δὲ καταφυγόντες πρὸς Αντίοχον ἱκέτευσαν αὐτοῖς ἡγεμόσι χρώμενον εἰς Ἰουδαίαν εἰσβαλεῖν . . . καὶ πολύ τι πλῆθος τῶν τῷ Πτολεμαίῳ προσεχόντων ἀνεῖλε.*

einbrachte, kamen bedeutende Summen ins Land. Joſeph, die judäiſchen Unterpächter und das ganze Perſonal, das er dazu verwandte, bereicherten ſich. Es entſtanden daher in Judäa Capitaliſten. Dieſer Umſtand allein giebt uns ſchon einen Begriff von der innern Umwandelung. Früher waren die Judäer faſt durchweg nur Ackerbauern, Viehzüchter im Kleinen und kleine Handwerker; durch die Reichthümer entſtand eine Geldariſtokratie.

2) Joſeph brauchte, um die Steuern von den einzelnen Städten zu erheben und die Widerwilligen zur Leiſtung zu zwingen, militäriſche Hilfe. Zu dieſem Zwecke hatte ihm der König Euergetes 2000 Soldaten zur Verfügung geſtellt, wodurch er die heidniſchen Nachbaren in Reſpekt erhielt. [1]) Dieſer Umſtand läßt vorausſetzen, daß ſich ein ſtarkes Selbſtgefühl im judäiſchen Volke entwickelte, daß es gewiſſermaßen Herrſchaft über die Griechen, Syrer und Phönicier erlangte. Der enge Geſichtskreis, in der es bis dahin gebannt war, erweiterte ſich, die Demuth und Unterwürfigkeit, in der es bis dahin gehalten wurde, verwandelten ſich in Herrenthum und den damit verbundenen Uebermuth.

3) Das Eintreiben der Steuern von den griechiſchen und gräciſirten Nachbaren, die Anlegung der Kapitalien und noch mehr der häufige Verkehr mit dem alexandriniſchen Hofe, deſſen Gunſt gehegt werden mußte, brachten die vornehmen Judäer in innigen Contakt mit den helleniſchen Geſellſchaftskreiſen. Sie mußten ſich der griechiſchen Umgangsſprache bedienen, helleniſche Formen annehmen und die judäiſchen Eigenheiten zum Theil wenigſtens abſtreifen. Joſeph, ſo oft er nach Alexandrien an den Hof gekommen war, ſpeiſte an der königlichen Tafel, [2]) woraus ohne Weiteres folgt, daß er ſich über den judäiſchen Rigorismus hinweggeſetzt hatte, obwohl er, als Enkel des Hohenprieſters viel

---

[1]) Joſephus Alterth. XII, 4, 5.

[2]) Daſ. 4, 6: δειπνῶν παρὰ τῷ βασιλεῖ (ὁ Ἰώσηπος).

auf den Schein geben mußte. Seine Helfershelfer werden ſchwerlich ſkrupulöſer als er geweſen ſein.

4) Der Reichthum und die Emporkömmlingsſchaft auf der einen Seite und das verführeriſche Beiſpiel der Ueppigkeit, des Luxus und der Unſittlichkeit des Hofes und der vornehmen Griechen auf der andern wirkten ohne Zweifel demoraliſirend auf die vornehmen und reichen Judäer. Sie machten die Modelaſter heimiſch und ſtreiften die judäiſche Einfachheit und Züchtigkeit ab. Das eine Beiſpiel, daß ſich Joſeph in eine griechiſche Tänzerin verliebte, die er bei Hofe tanzen geſehen,[1]) iſt belehrend genug für die Wirkung, welcher der Contakt mit den Griechen und ihrem Weſen hervorgebracht hat.

5) Aber nicht blos die griechiſchen Laſter, ſondern auch die höhere griechiſche Cultur fand durch dieſen Contakt mit der griechiſchen Welt Eingang in Judäa. Das judäiſche Volk hat von jeher eine ſtarke Empfänglichkeit für fremde Culturformen gezeigt und hat ſie ſich zu eigen gemacht, es mag ihm das als Fehler oder Vorzug angerechnet werden. Daß griechiſche Muſik in Judäa, mindeſtens in Jeruſalem heimiſch geworden war, zeigt uns das Buch Daniel, welches muſikaliſche Inſtrumente mit ihrer griechiſchen Benennung anführt: die Cyther (קיתרוס = *κιθάρας*). Pſalter (פסנתרין, פסנטרין = *ψαλτήριον*), Symphonie (סומפניה = *συμφωνία*). Muſik kam bei jeder griechiſchen Mahlzeit vor, an welcher Mehrere zuſammenſpeiſten, und auch bei ſonſtigen feierlichen Gelegenheiten. Auch dieſe Sitte war in Judäa eingebürgert.[2]) Da die griechiſche Cultur mit der helleniſchen Literatur eng verwebt war, ſo iſt die Kenntniß derſelben bei den vornehmen Judäern, welche mit dem alexandriniſchen Hofe verkehrten, ohne Weiteres vorauszuſetzen, ſelbſt wenn der von mir geführte Beweis, daß der Dichter des Hohenliedes die griechiſch-

[1]) Daſ.

[2]) Sirach 49, 1 . . . ὡς *μουσικὰ ἐν συμποσίῳ οἶνου* Vrgl. daſ. 35, 1 *Καὶ μὴ ἐμποδίσῃς μουσικά.*

erotiſche Poeſie gekannt haben muß, nicht überzeugen ſollte. Wir werden ſpäter einen hebräiſchen Schriftſteller aus dieſer Zeit kennen lernen, aus deſſen Angaben mit Entſchiedenheit hervorgeht, daß nicht nur griechiſche Sitten und Unſitten in Judäa eingebürgert, ſondern auch die griechiſche Philoſophie und die griechiſche Skepſis daſelbſt bekannt waren.

Nach dieſer Vorausſetzung laſſen wir die Thatſachen ſprechen, welche Joſephus uns von dieſer Vorgeſchichte überliefert hat. Der Steuerpächter Joſeph, nach zwei und zwanzigjähriger Steuerpacht, womit Machtbefugniß verbunden war, hinterließ nach ſeinem Tode mehrere legitime Söhne und einen Sohn, der halb und halb als Baſtard angeſehen wurde. Dieſen hatte er nämlich in ſträflicher Umarmung gezeugt, im Wahne, daß ihm die Tänzerin, in die er ſich verliebt hatte, zugeführt worden ſei, während ſein Bruder, auf deſſen Ehre bedacht, ihm die eigene Tochter preisgegeben hatte. Dieſer Sohn Hyrkanos übertraf ſeine legitimen Brüder an Einſicht, Schlauheit, Prachtliebe und Verſchwendungsſucht. Vom Vater jung an den alexandriniſchen Hof geſandt, wurde er durch dieſe Eigenſchaften der Liebling deſſelben. Um ſo mehr haßten ihn die Brüder, weil er ſie in den Schatten geſtellt hatte. Wie Joſephus erzählt, hatten ihm die Brüder ſchon beim Leben des Vaters aufgelauert, um ihn bei Seite zu ſchaffen, ihm aber war es gelungen, ihren Anhang zu zerſtreuen und zwei Brüder zu tödten. Es entſtand alſo innerhalb der mächtigſten und angeſehenſten Familie Jeruſalems ein tiefer Haß. Dieſer Bruderhaß bildet einen wichtigen Factor in dieſer Vorgeſchichte; es entſtanden daraus Factionshader und Umkehr der ganzen Ordnung.

Der Ausgangspunkt dafür bildet die Nachricht bei Joſephus, die einen tiefen Einblick in die innere Gährung gewährt: „Als Joſeph geſtorben war, gerieth das Volk wegen ſeiner Söhne in Aufruhr. Denn die älteren Brüder führten gegen den Jüngern, Hyrkanos, Krieg, und das Volk ging in Parteiung auseinander. Die Meiſten ſtanden den Aelteren bei und auch der Hohe-

prieſter Simon wegen ſeiner Verwandtſchaft mit ihnen. Hyrkanos hielt es nicht mehr für rathſam, nach Jeruſalem zurückzukehren. [1]) Die Tragweite dieſer Nachricht drängt ſich von ſelbſt auf. Durch ſchärfere Beleuchtung kann ſie noch mehr Bedeutung erhalten. Conſtatiren wir zunächſt, daß zwei Parteien in Jeruſalem in Folge des Bruderzwiſtes entſtanden waren. Wir müſſen dieſen Parteien der Deutlichkeit wegen Namen geben. Auf der einen Seite waren die älteren Söhne des Joſeph; dieſe werden öfter die Söhne Tobia's (*υἱοὶ Τωβίου*) genannt; wir wollen ſie die Tobiaden nennen. Auf der andern Seite war der jüngere Sohn Hyrkanos der Mittelpunkt; wir wollen ſie die Hyrkaniſten nennen. Auf Seite der Tobiaden ſtand das Oberhaupt des judäiſchen Gemeinweſens, der Hoheprieſter Simon II., Enkel Simons I. oder des Gerechten.

Es gilt jetzt die Zeit dieſer Parteiung zu fixiren, was ſeine Schwierigkeit hat, da Joſephus bei der chronologiſchen Beſtimmung dieſer Vorgänge ſehr nachläſſig verfährt. Im Verlaufe erzählt Joſephus, Hyrkanos, der es nicht mehr gewagt hat, nach Jeruſalem zurückzukehren, habe ſich jenſeits des Jordan niedergelaſſen, habe die dort wohnenden Araber ſieben Jahre gebrandſchatzt, und zwar während der ganzen Zeit, als Seleukus Philopator regiert hat, und deſſen Nachfolger Antiochus Epiphanes habe ihm erſt das Handwerk gelegt. [2]) Dieſe chronologiſche Angabe iſt jedenfalls ungenau; denn Seleukus regierte nicht ſieben, ſondern eilf Jahre von 187—176. Hyrkanos ſcheint ſich aber ſchon in den achtziger Jahren deſſelben Jahrhunderts in Peräa niedergelaſſen zu haben. Nun erzählt Joſephus im Zu-

[1]) Joſephus Alterth. XII, 4, 11. *Ἀποθανόντος δὲ Ἰωσήπου, τὸν λαὸν συνέβη στασιάσαι διὰ τοὺς παῖδας αὐτοῦ. Τῶν γὰρ πρεσβυτέρων πόλεμον ἐξενεγκαμένων προς Ὑρκανὸν . . . διέστη τὸ πλῆθος. Καὶ οἱ μὲν πλείους τοῖς πρεσβυτέροις συνεμάχουν, καὶ ὁ ἀρχιερεὺς Σίμων διὰ τὴν συγγένειαν. ὁ δὲ Ὑρκανὸς ἐπανλθεῖν μὲν οὐκ ἔτι διέγνω εἰς Ἱεροσόλυμα.*

[2]) Daſ.

ſammenhange, daß Hyrkanos nicht nach Jeruſalem zurückzukehren wagte, und daß er ſeinen Anfenthalt in Peräa genommen hat. Aber zwiſchen beiden Vorgängen müſſen wir einen Zwiſchenraum von etwa zwanzig Jahren annehmen. Joſephus hat hier, da er für die innern Bewegungen keine Quellen hatte, die Thatſachen zuſammengedrängt. An einer andern Stelle drängt er ſie noch mehr zuſammen und giebt zu einem noch auffallenderen Irrthume Veranlaſſung. Nachdem er erzäht hat, daß die ältern Brüder dem Hyrkanos noch beim Leben des Vaters aufgelauert haben, fährt er fort: „Da Hyrkanos ſpäter von keinem in der Stadt aufgenommen wurde, zog er ſich aus Furcht nach Peräa zurück, und brandſchatzte daſelbſt die Barbaren.“ [1]) Oberflächlich betrachtet, müßte man dieſe Thatſache noch beim Leben des Vaters anſetzen, was ein Widerſpruch mit der früher erwähnten Relation wäre. Man iſt alſo genöthigt anzunehmen, daß Joſephus die Thatſachen nicht in chronologiſcher Folge aneinander gereiht hat.

Die Parteiung in Jeruſalem in Folge des Bruderzwiſtes muß vielmehr zum Schluß des dritten Jahrhunderts ausgebrochen ſein.

Die politiſchen Händel zwiſchen den Höfen von Alexandrien und Antiochien ſtanden damit in Zuſammenhang, und dieſe können uns zur chronologiſchen Fixirung der Thatſachen verhelfen. — Bis zur Regierungszeit des Seleuciden Antiochus des Großen gehörten Judäa und die Nachbarländer faktiſch zur ptolemäiſchen Krone. Ptolemäus Euergetes zog Tribut von dieſen Ländern und hatte, wie wir geſehen, Joſeph als Generalpächter für dieſelben eingeſetzt. Antiochus Magnus erhob bekanntlich Anſprüche auf dieſe Länder und führte deßwegen Krieg mit den

---

[1]) Daſ. 4, 9. *Παραγενόμενον δὲ αὐτὸν (Ὑρκανὸν) εἰς τὴν πόλιν ἐπεὶ μηδεὶς ἐδέχετο, δείσας ἀνεχώρησεν εἰς τὴν πέραν τοῦ Ἰορδάνου ποταμοῦ, καὶ ἐκεῖ διέτριβε φορολογῶν τοὺς βαρβάρους.*

Ptolemäern. Im Jahre 218 hatte er ſämmtliche Territorien eingenommen und ſein großes Heer ſtand an der Gränze von Paläſtina und Aegypten. Die Schlacht bei Raphia entſchied aber zu ſeinen Ungunſten, er mußte ſeine Anſprüche für den Augenblick wieder aufgeben. Die Territorien Judäa, Samaria, Phönicien und Cöleſyrien blieben von 217 an nach wie vor vom alexandriniſchen Hofe abhängig. Dieſes Verhältniß änderte ſich erſt wieder etwa 15 oder 16 Jahre ſpäter bei dem erneuerten Ausbruch des Krieges zwiſchen beiden Höfen. Die Ptolemäer zogen alſo vor dieſem Ausbruch noch immer die Steuern von dieſen Ländern. Wer war Generalſteuerpächter um dieſe Zeit zwiſchen 217 und 202? Denn das Verhältniß der allgemeinen Steuerverpachtung hörte erſt 198 auf, als Antiochus, zum zweitenmale Sieger über Aegypten geworden, in Folge des Friedensſchluſſes die Steuern mit Ptolemäus Epiphanes theilte, und beide die Einnahme an Einzelne verpachteten.[1]) In dieſer Zeit wurde wieder jener Modus eingeführt, welcher vor Joſephs Generalſteuerpacht herrſchend war, nämlich der Modus der Parcellirung. Bis dahin aber, alſo bis 198 mit Abzug der Kriegesjahre, unterſtanden die genannten Landſchaften einem Generalpächter.

Die Frage bleibt alſo unbeantwortet, wem hat der ägyptiſche Hof die Generalſteuerpacht über Judäa und die übrigen Länder von dem Siege bei Raphia bis zur Niederlage bei Gaza (217 bis 202) überlaſſen? Ein Samaritaner, oder Grieche, oder Phönicier hatte ſie gewiß nicht inne; ſonſt wären Repreſſalien vorgekommen, welche nicht verſchwiegen geblieben wären. Alles ſpricht alſo dafür, daß Hyrkanos Nachfolger ſeines Vaters in dieſer Funktion war. Er ſtand am ägyptiſchen Hofe in großer

---

[1]) Daſ. 4, 1. *Καὶ διαιρεθέντων εἰς ἀμφωτέρους τοῦς βασιλεῖς τῶν φόρων, τὰς ἰδίας ἕκοστοι τῶν ἐπισήμων ὠνοῦντο πατρίδας φορολογεῖν καὶ συναθροίζοντες τὸ προστεταγμένον κεφάλαιον, τοῖς βασιλεῦσιν ἐτέλουν.*

Gunſt, und gerade deßwegen haßten ihn die Brüder.[1]) Die Steuererhebung von Peräa, von der ſpäter die Rede ſein wird, konnte er nur von dem alexandriniſchen Hofe erhalten haben. Dieſer Umſtand erklärt Vieles. Wenn der junge, etwa achtzehnjährige Hyrkanos Nachfolger ſeines Vaters geworden war, und ihm vom Hofe die Machtbefugniß verliehen wurde, weil er ein Günſtling deſſelben war, ſo iſt es unbegreiflich, wie ſeine Brüder den in ihrem Innern angeſammelten Haß gegen ihn auf die Ptolemäer übertragen haben. Denn wie ſchon oben angeführt, (S. 51) hielten ſich die Tobiaden an die Seleuciden und bewirkten ſpäter ein Blutbad unter den Anhängern der Ptolemäer. Dieſe Thatſache bedeutet eben, die Tobiaden wurden Parteigänger des antiochenſiſchen Hofes, um ihren Bruder ſtürzen zu können, und wurden Feinde des alexandriniſchen Hofes, weil dieſer ihren verhaßten Bruder begünſtigte. Auf dieſe Weiſe klärt ſich die Stellung der beiden Parteien in Jeruſalem, welche in Folge des Bruderzwiſtes entſtanden: Die Tobiaden waren ſyriſch geſinnt, und die Hyrkaniſten hielten es mit Aegypten.

Die Parteiung, deren Urſprung der Bruderzwiſt und deren Folge die politiſche Entzweiung war, zeigte ſich ſchon während der Regierung Antiochus Magnus. Denn unter den Söhnen der Entarteten (בני פריצי עמך), von welchen Daniel verkündet, daß ſie ſich erheben werden, die Prophezeiung wankend zu machen,[2]) ſind eben die Tobiaden zu verſtehen, und von dieſen ſpricht Daniel ſchon zur Zeit des Antiochus Magnus. Sie, welche durch Reichthümer und geſellſchaftliche Stellung Anſehen in Judäa hatten, intriguirten und wühlten, um Antiochus zu bewegen, dieſes Land Aegypten zu entreißen und verſprachen ihm ohne Zweifel Unterſtützung. Wir können uns alſo die funfzehn oder ſechzehn Jahre ſeit der für Antiochus unglücklichen Schlacht bei Raphia Jeruſa-

[1]) Daſ. 4, 9 gegen Ende.
[2]) Vergl. darüber Jg. 1871 S. 445.

lem voller Gährung denken, wobei die häßlichſten Leidenſchaften zu Tage getreten ſein mochten. Die Tobiaden arbeiteten an dem Sturze der Ptolemäer und ihres Bruders, warben Anhänger und zettelten Intriguen an, Hyrkanos that wohl auch das Seinige, um ihnen entgegenzuwirken. Beide Parteiführer hörten mehr auf ihren Haß, als auf die Stimme der Religion und des Gewiſſens. Der Zerſetzungsprozeß, welcher mit ihrem Vater begonnen hatte, machte nach ſeinem Tode weitere Fortſchritte.

In ein neues Stadium trat die Parteiung mit dem erneuerten Angriff Antiochus' M. auf die ägyptiſche Vorländer. Unter dem unmündigen König Ptolemäus Epiphanes überſchwemmten ſyriſche Truppen in Bündniß mit Philipp von Macedonien dieſelben und ſchlugen das ihnen entgegenrückende ägyptiſche Heer in der Schlacht bei Gaza (203 oder 202). Judäa kam dadurch faktiſch in die Gewalt des Syrers, und die Tobiaden ſahen ihre Wünſche mit Erfolg gekrönt. Aber ſie konnten ihres Sieges nicht froh werden, denn es begannen ſeit der Zeit ſchlimme Tage für Judäa, welche Joſephus ſehr anſchaulich ſchildert. „Als Antiochus mit Ptolemäus Philopator und ſeinem Sohne Epiphanes Krieg führte, erging es den Juden in gleicher Weiſe ſchlecht, als er ſiegte oder eine Niederlage erlitt, ſo daß das Land einem von entgegengeſetzten Stürmen bewegtem Schiffe glich.“ [1]) Ptolemäus Epiphanes gewann den erprobten Feldherrn Skopas für ſich, oder die Römer warben für ihn denſelben, und dieſer führte ein großes Heer gegen Antiochus, unterwarf zunächſt im Winter (200) Judäa, beſetzte ferner Samaria und drang bis zum Norden vor. Es iſt Schade, daß Polybios' Nachrichten über dieſen Feldzug untergegangen ſind, ſo daß wir lediglich auf abgeriſſene Fragmente angewieſen ſind. Nur ſo viel wiſſen wir, daß Skopas in Jeruſalem eine Beſatzung zurückließ, welche in der

[1]) Joſephus daſ. XII 3, 3.

Akra im Nordweſten des Tempels lagerte, um die Bewegungen in der Stadt zu überwachen. Natürlich, er konnte den Einwohnern der judäiſchen Hauptſtadt nicht trauen, weil dieſe von den Tobiaden beherrſcht waren, und es mit ſeinem Gegner hielten. Milde hat die ägyptiſche oder ätoliſche Söldnerſchaar ſchwerlich in Jeruſalem walten laſſen. Brutale Grauſamkeit war ein Charakterzug jener verwilderten Zeit. Die Anhänger der Tobiaden ſcheinen die Strafe ihrer Wühlereien erlitten zu haben. [1]) Die Soldateska pflegt nicht viel zu prüfen, ob ſchuldig oder unſchuldig. Dieſe zwei oder drei Jahre, in welchen Skopas den ſyriſchen König in Schach gehalten (200—198), müſſen für die judäiſche Hauptſtadt traurig geweſen ſein, obwohl wir keine Einzelnheiten derſelben können. Denn eben von dieſer Zeit gilt die Schilderung von der troſtloſen Lage Judäa's, das einem ſturmbewegten Schiffe glich (o. S. 59). Endlich gelang es Antiochus, den ätoliſchen Feldherrn in einem denkwürdigen Treffen an den Jordanquellen bei Paneas zn ſchlagen (198). Raſch hintereinander nahmen die ſyriſchen Heeresabtheilungen Batanäa, Gadara und Abila jenſeits und Samaria diesſeits ein. Judäa brauchte Antiochus nicht mit Gewalt zu nehmen; es ergab ſich, von den Tobiaden geleitet, ihm von ſelbſt und gerne. In Jeruſalem entſpann ſich ein Kampf gegen die in der Akra zurückgelaſſene Beſatzung, wobei judäiſche Krieger, wie ſich denken läßt, unter Anführung der Tobiaden, mithalfen. [2]) Der Sieger Antiochus hat keineswegs Schonung gegen die ägyptiſche Partei in Jeruſalem geübt, da Joſephus ſelbſt erzählt, daß es den Judäern gleich ſchlecht erging, ſei es, daß Antiochus ſiegte oder eine Niederlage erlitten hatte, d. h., vor der Schlacht bei Paneas durch das

---

[1]) Folgt aus dem Schluß des B. Daniel 11, 14. . . ובני פריצי עמך ונכ שלו die Entarteten, d. h. die Tobiaden und ihr Anhang, kamen zu Falle.

[2]) Polybius XVI, 39; Joſephus Alterth. XII, 2, 3.

ägyptiſche Heer und nach derſelben durch das ſyriſche. Die Urkunde, welche Joſephus mittheilt, daß Antiochus, von Dankbarkeit gegen das judäiſche Volk erfüllt, ihnen Wohlwollen gezeigt und Freiheiten eingeräumt [1]) hätte, dieſe Urkunde kann nicht echt ſein. Nur ſeinen Bundesgenoſſen, den Tobiaden erging es gut; ſie erhielten wieder die Oberhand. Damals, nach der Annexion Judäa's an Syrien, mag die innere Fehde zwiſchen den Tobiaden und Hyrkanos ausgebrochen ſein, wobei der Letztere aus Jeruſalem auf Nimmerwiederſehen ausgewieſen wurde (o. S. 55). Der Hoheprieſter Simon hielt es, wie ſich gezeigt, mit den Tobiaden, aber wohl nicht bloß wegen Verwandtſchaft mit denſelben, ſondern wegen Geſinnungsgleichheit mit denſelben oder aus Furcht vor ihnen.

Doch beſtand noch immer eine ägyptiſche Partei in Jeruſalem. Sie konnte ſich um ſo mehr behaupten, als Antiochus ſich veranlaßt ſah, mit dem jungen Ptolemäer Epiphanes Frieden zu ſchließen, um freie Hand zur Rüſtung gegen die Römer zu haben, welche anfingen, ſich in ſeine Angelegenheiten einzumiſchen. Die eroberten Territorien wurden der Tochter Antiochus' Kleopatra als Mitgift verſprochen, welche der Vater mit dem ägyptiſchen König verlobte. Vorläufig wurden die Einkünfte dieſer Länder unter die beiden Herſcher vertheilt, und zwar der Art, daß die Reichen und Angeſehenen für ein Pauſchquantum die Befugniß erlangten, in dem betreffenden Lande die Steuern umzulegen (vergl. o. S. 57). In Judäa haben ohne Zweifel die Tobiaden die Steuerpacht von dem ſyriſchen König, bei dem das Land geblieben war, an ſich gebracht, und Hyrkanos, der Parteigänger des ägyptiſchen Hofes, wurde ſchon damals oder ſpäter von demſelben mit dem peräiſchen Lande entſchädigt, dort die Steuern zu erheben, oder die Einwohner zu brandſchatzen.

In Judäa und Jeruſalem hatten alſo die Tobiaden Macht

[1]) Joſ. daſ.

erlangt. Durch ihren Contakt mit den Griechen, die Leidenſchaftlichkeit ihres Haſſes wider die Gegenpartei und ihren Leichtſinn, war ihnen das Judenthum gleichgültig geworden, und ihr ganzes Beſtreben war nur auf Macht und Genuß gerichtet. Wer an der Spitze derſelben ſtand, iſt ſchwer zu ermitteln; es ſcheint aber, daß es Menelaos war, der ſeinen hebräiſchen Namen Onias in den klingenden griechiſchen umwandelte. Unrichtig iſt jedenfalls die Angabe Joſephus', daß er ein Sohn des Hohenprieſters Simons II., und Bruder von Onias III. und Joſua = Jaſon geweſen ſei. Sie iſt ſchon darum unrichtig, da unmöglich zwei Brüder denſelben Namen Onias geführt haben können. Vielmehr klingt die Nachricht des zweiten Makkabäerbuches (die aus der Geſchichte des Jaſon von Kyrene entlehnt ſein ſoll) wahrſcheinlicher, daß er nicht ein Abkömmling der hohenprieſterlichen Familie geweſen, vielmehr aus einer anderen prieſterlichen Abtheilung ſtammte, aus der Abtheilung Minjamin, und zwar ein Bruder jenes Simon, welcher, als Hauptmann des Tempels, zuerſt eine apoſtatiſche und verrätheriſche Geſinnung zeigte.[1]) Auch die Angabe bei Joſephus iſt nicht ganz genau, daß die Tobiaden zur Partei des Menelaos gehörten,[2]) vielmehr ſcheint er mit ſeinem Bruder Simon die Häupter der Tobiaden geweſen zu ſein. Sie waren wohl nicht mehr Hyrkanos' Brüder, ſondern deren Söhne.

Immer mehr ſchürzt ſich der Knoten, welcher zur Kataſtrophe der Makkabäerzeit führte. Hoherprieſter war in der Zeit des

---

[1]) II. Makkab. 3, 4: *Σίμων δέ τις ἐκ τῆς Βενιαμὶν φυλῆς, προστάτης τῶ ἱερῶ καθασταμένος, δεηνέχθη τῷ ἀρχιερεῖ (Ονίᾳ) περὶ τῆς κατὰ τὴν πόλιν παρανομίας.* — Daſ. 4, 24: *Μενέλαος ὁ τῶ προσημαινομένω Σίμωνος ἀδελφός.* Statt *Βενιαμίν* muß man leſen *Μενιαμίν* = מנימין oder מימין Nehem. 12, 5; 17; Chronik I, 24, 9. Dieſe ſpecielle Angabe ſpricht dafür, daß die Thatſache authentiſch iſt.

[2]) Joſ. daſ. XII, 5, 1: *ἐκ τῆς Μενελάω μοίρας οἱ Τοβίου παῖδες ἐγένοντο.*

Krieges zwiſchen Antiochus M. und Pt. Epiphanes und der innern Conflikte eben jener Simon II., welcher es mit den Tobiaden hielt. Sein Nachfolger war Onias III. (um 190—171). Ueber ihn beſitzen wir zwar keine authentiſche Nachrichten; allein ſo viel dürfte gewiß ſein, daß er ein treuer Anhänger des Geſetzes war, und daß die Schilderung des zweiten Makkabäerbuches von demſelben nicht erdichtet iſt: „Die Geſetze wurden auf das Beſte gewahrt, vermöge der Frömmigkeit und des Abſcheues vor Sünde von Seiten des Hohenprieſters Onias.“ [1]) Das Buch Daniel, deſſen Verf. ihn noch gekannt hat und auf ſeinen Tod anſpielt, bezeichnet ihn als geſalbten Fürſten des Bundes (נגיד בריה, vergl. Jahrg. 1871, S. 378 fg). Dadurch iſt es erklärlich, daß Simon und ſein Bruder Menelaos ihn haßten und Intriguen ſpannen, ihn zu ſtürzen, wie das zweite Makkabäerbuch weitläufig erzählt. Mit Hyrkanos ſcheint Onias III. auf gutem Fuße geſtanden zu haben, wenn die Nachricht derſelben Quelle richtig iſt, daß jener ſeine Schätze, die er in Peräa angeſammelt hatte, dieſem zur Aufbewahrung im Tempel zuzuſchicken pflegte. [2]) Dieſer Umſtand wäre ein Beweis mehr, daß Onias nicht gleich ſeinem Vater zu den Tobiaden in einem freundſchaftlichen Verhältniſſe geſtanden hat.

Wenn man einer Angabe des Joſephus folgen will, ſo müßte man annehmen, daß die Feindſeligkeit zwiſchen dieſem Hohenprieſter und den Tobiaden gar ſo groß war, daß er ſie aus der Stadt Jeruſalem verbannt habe, und dieſe ſich an Antiochus Epiphanes gewendet hätten. [3]) Indeſſen an einer anderen

---

[1]) II. Makkabb. 3, 1: *Τῆς ἁγίας τοινυν πόλεως κατοικουμένης μετὰ πάσης εἰρήνης καὶ τῶν νόμων ἔτι κάλλιστα συντηρουμένων διὰ τὴν Ὀνίου τοῦ ἀρχιερέως εὐσέβειάν τε καὶ μισοπονηρίαν.*

[2]) Daſ. V. 11. *τινὰδε καὶ Ὑρκανοῦ τῦ Τωβίου σφόδρα ἀνδρὸς ἐν ὑπεροχῇ κειμένου.*

[3]) S. Citat oben S. 51.

Stelle und gewiſſermaßen als Selbſtberichtigung erzählt Joſephus, daß es der Hoheprieſter Joſua = Jaſon geweſen ſei, welcher Menelaos und den Tobiaden ſo viel zugeſetzt habe, daß ſie zu demſelben König ihre Zuflucht genommen hätten. [1]) Es iſt alſo zweifelhaft, ob Onias III. ein ſtrenges Verfahren gegen dieſe Partei angewendet hat. Aber das iſt nicht zu leugnen, daß eine bittere Feindſchaft zwiſchen dieſer Partei und dem Hohenprieſter beſtand.

Bedenken wir, daß die Tobiaden es waren, welche die gewaltſame Helleniſirung der Juden von Antiochus erlangt haben, daß ſie alſo den Grundſtock der Helleniſtenpartei bildeten, ſo erkennt man einen neuen Grund des gegenſeitigen Haſſes zwiſchen ihnen und Onias III.

---

[1]) Joſ. daſ. XXI, 5, 1. *ὑφ' οὗ (Ἰάσωνος) καὶ πονούμενοι ὅ τε Μενέλαος καὶ οἱ Τωβίου παῖδες πρὸς Ἀντίοχον ἀνεχώρησαν.*

(Schluß folgt.)

Der Prophet Jeremia in Rama.

Der Eingang zur Geschichte der spätern Lebensschicksale des Propheten Jeremia (c. 40—44) von der Einnahme Jerusalems bis zu seiner unfreiwilligen Niederlassung in Aegypten, wahrscheinlich von seinem treuen Jünger Baruch ben Nerija aufgezeichnet, erzählt, daß der babylonische Feldherr ihm in Rama die Erlaubniß ertheilte, sich von hier nach Mizpah zu dem Statthalter Gedaljah zu begeben. Wie lange der Prophet in Rama war und was daselbst vorging, ist in diesem Stücke nicht einmal angedeutet. Aus anderen Partien ergiebt sich aber, daß Jeremia einige Zeit dort geweilt und einen Seelenkampf bestanden haben muß, ehe er sich zu Gedaljah begab. Dieser Punkt ist von einiger Wichtigkeit für die Vorgänge unmittelbar nach der Einäscherung Jerusalems und für das Verständniß einiger prophetischen oder elegischen Aeußerungen dieses Propheten, und er soll hier beleuchtet werden.

Freilich für die vulgäre Auffassung, daß zwischen der Zerstörung Jerusalems und dem Tode Gedaljah's nur etwa zwei Monate liegen, ist die Frage über die Vorgänge in Rama gleichgültig. Nach dieser Auffassung wurde Jernsalem im fünften Monate verbrannt, Gedaljah in demselben Monate oder im darauf folgenden zum Statthalter eingesetzt, die Gefangenen von Rama nach Babylonien geführt, oder zum Theil dem Gedaljah überwiesen, worunter auch der Prophet; im siebenten Monate war der Statthalter ermordert, und Alles war zu Ende. Dieses Alles geschah im Handumdrehen. Ich habe dagegen den Beweis geführt, daß die Zwischenzeit nicht zwei Monate, sondern fünf Jahre gedauert hat (Jg. 1870, S. 272 fg.). Es ist also innerhalb dieser Zeit viel in Judäa vorgegangen, es hatte sogar schon den Anfang gemacht, sich aus den Trümmern neu zu erheben. Bei dieser Lage der Thatsachen muß man sich die Frage vorlegen, wie lange sind die Gefangenen in Rama festgehalten worden, ehe sie weiter ins Exil wanderten, und wie lange weilte Jeremia

unter ihnen, ehe er zu Gedaljah kam. Diese Zwischenzeit wird sich zwar nicht ganz bestimmt präcisiren lassen, aber es wird sich zeigen, daß der Zustand der Ungewißheit von einiger Dauer gewesen sein muß.

In dem Eingangs citirten Stücke ist besonders hervorgehoben, daß Nebusaradan dem Propheten in Rama die Fesseln gelöst, ihm zwar freigestellt hat, sich beliebig einen Aufenthaltsort zu wählen, aber ihm doch rieth, bei Gedaljah zu bleiben (40, 4—6). Schon in dem Umstande, daß der Erzähler es der Mühe werth hielt, die Localität Rama zu nennen, deutet an, daß sie in der Erzählung der Thatsachen nicht ganz gleichgültig ist. Es ist auch nicht anzunehmen, daß Jeremia der einzige unter den Gefangenen gewesen sei, denen Nebusaradan die Freiheit gewährt hat. Wenigstens muß sie auch der treue Jünger Baruch erhalten haben; denn in derselben Erzählung ist angegeben, daß dieser in Jeremia's Nähe war und mit ihm nach wie vor vertraulich verkehrte (43, 3; 6). Wir sind daher genöthigt anzunehmen, daß mit Jeremia auch andere Gefangene die Erlaubniß erhielten, im Lande zu bleiben, vielleicht mit der Bedingung, sich dem Statthalter anzuschließen. Nun erzählt zwar unsere Quelle hintereinander, daß Nebusaradan dem Propheten Reiseproviant und Geschenke (ארחה ומשאת) gegeben, und daß der Letztere sich zu Gedaljah begeben habe (40, 5—6). Aber nichts zwingt uns zur Annahme, daß diese Facta so schnell hintereinander erfolgt seien. Hat doch der babylonische Feldherr Jeremia freigestellt, zu Gedaljah oder auch anderswohin zu gehen. Er muß ihm demgemäß Zeit gelassen haben, sich zu überlegen und einen Entschluß zu fassen, oder richtiger sich mit seinen Freunden, namentlich mit Baruch zu berathen, welchen Entschluß er fassen sollte; denn so ganz harmlos war weder der Rath, den ihm Nebusaradan gegeben hat, noch die Wahl des Aufenthaltes. Sich zu Gedaljah begeben, hieß sich den Chaldäern eng anschließen, um ihre Ziele fördern zu helfen. Nun stand der Prophet noch vor der Belagerung Jerusalems und noch mehr während derselben in Verdacht, daß er es heimlich mit den Chaldäern hielte, daß er aus Parteinahme für dieselben wiederholentlich ermahnte, sich ihnen zu unterwerfen, daß er die Krieger durch seine unpatriotische Reden entmuthigte. Der Anschluß Jeremia's an Gedaljah und an die Chaldäer würde also

den Verdacht zur Gewißheit erhoben und ihn zum Verräther gestempelt haben. Dieser Umstand konnte für den Ruf des Propheten nicht gleichgültig sein. Die Judäer im Lande und die Exulanten in Babylonien blickten auf ihn und zählten alle seine Schritte. Feinde hatte Jeremia mehr als Ehre. Sein ganzer Prophetenberuf und seine Wirksamkeit standen auf dem Spiele, wenn er, kaum von den Fesseln befreit, sich in das Lager der Chaldäer begeben hätte. Wir müssen also voraussetzen, daß er sich diesen wichtigen Schritt wohl überlegt hat, ehe er sich zu Gedaljah begab. Ja, noch mehr; als Prophet that Jeremia keinen Schritt, ohne von oben Weisung erhalten zu haben. Er hat also, ehe er einen Entschluß gefaßt hat, eine Inspiration abgewartet, wohin er sich begeben sollte. Diese Umstände erheben die Vermuthung zur Gewißheit, daß Jeremia sich nicht auf Nebusaraba's Rath sofort Gedaljah angeschlossen, sondern daß er sich Zeit genommen hat, zu erfahren, was ihm die Stimme Gottes gebieten werde. Einige Zeit muß er also in Rama mit Baruch und vielleicht noch anderen Freunden geweilt haben. Ist ihm eine Weisung von oben zugegangen, sich zu Gedaljah zu begeben, oder nicht? Oder die Frage anders formulirt: findet sich eine Stelle unter Jeremia's Prophezeiungen, welche auf seinen Aufenthalt in Rama Bezug hat?

Constatiren wir vor Allem die Lage dieses Rama, wo sich Jeremia unter den Gefangenen befand. Es herrscht kein Zweifel darüber, daß es das Benjaminitische Rama ist, welches der israelitische König Baascha gegen den judäischen König Asa befestigen ließ, und das dieser es mit Hülfe der Aramäer wieder zerstörte. Die Entfernung desselben von Jerusalem geben Josephus (Alterth. VIII. 12, 3) und die Kirchenväter auf 40 Stadien, d. h. eine geographische Meile an. Dieses Rama kommt stets mit dem Artikel vor: הָרָמָה. Es herrscht nur ein Zweifel darüber, ob es nicht auch identisch mit dem Rama ist, wo sich der Prophet Samuel aufzuhalten pflegte. Wenn die Identität richtig ist, und es spricht viel dafür und nichts dagegen (es sei denn die spätere Sage von der Localität des Nebi Samwil), so war das Grab Rahels in der Nähe von Rama (I. Samuel 10, 2). Dem widerspricht keineswegs die Nachricht im Genesis (48, 7), daß Rahel auf dem Wege nach Ephrat oder Bethlehem begraben worden sei. Denn hier ist nicht

angegeben, daß das Grab sich bei Bethlehem, sondern in der Richtung befunden habe.[1]) Das Rahelgrab war also nicht sehr entfernt von Rama. Jedenfalls bezieht sich Jeremia (31, 14—16): „Rahels klagende Stimme ist in Rama gehört worden" auf dieses Rama, den Aufenthaltsort der Gefangenen. Bei genauer Einsicht ergiebt sich, daß diese lange Prophezeiung, worin Rahels Klage elegisch eingeflochten ist (C. 30, 31, mit Abzug der Verse, die auch sonst in Jeremia vorkommen) der Zeit nach der Zerstörung Jerusalems und der Gefangenschaft der Krieger angehört. Prägnant dafür sind die Verse: „Du, fürchte nicht, mein Knecht Jakob . . denn ich errette dich aus der Ferne und deine Kinder aus dem Lande ihrer Gefangenschaft; Jakob kehrt heim, ruht und wohnt sicher ohne Störer" (30, 10). „So spricht der Herr: „„ich führe heim die Gefangenen der Zelte Jakob's, und seiner Stätten erbarme ich mich, erbaut wird die Stadt (Jerusalem) auf ihrer Höhe und die Burg (Tempel[2]) wird auf die ehemalige Weise bewohnt sein" (30, 18). „Ich werde dich wieder aufbauen, Jungfrau Israel, du wirst wieder deine zierlichen Cymbeln haben und ausziehen zum Tanze der Lustigen. (31, 3): „Bald bringe ich sie heim aus dem Lande des Nordens (Babylonien) und sammle sie von den äußersten Säumen der Erde, eine große Versammlung wird hierher zurückkehren" (31, 7). „Verkündet auf den Eilanden der Ferne und sprechet: „„der Israel zerstreut hat, wird es wieder sammeln und es behüten wie der Hirt seine Heerde"" (31, 9).

An diese Trostverse schließt sich der elegische Ton an: „So spricht der Herr: „„Eine Stimme wird in Rama vernommen, ein Klagen bitterlichen Weinens, Rahel weint um ihre Kinder, sie mag sich nicht trösten um ihre Söhne, denn sie sind nicht mehr. So spricht der Herr: „„ Ueberlaß nicht deine Stimme dem Weinen und deine Augen den Thränen, denn es giebt ein

---

[1]) Da Jerusalem früher unter dem Namen יבוס nur ein elender Flecken war, so war Bethlehem bedeutender, und darum wird die Lage des Rahel-Grabes dadurch besser bezeichnet.

[2]) LXX haben für ארמון λαός, verschrieben statt ναός, das wäre also der Tempel.

Lohn für dein Thun; sie kehren aus dem Lande des Feindes zurück, und es giebt eine Hoffnung für deine Nachkommen, die Kinder kehren in ihr Gebiet zurück" (31, 14—16). . . . Das Folgende bis zum Schluß setzt unstreitig die Gebrochenheit des judäischen Staates voraus. „Die Stadt wird erbaut sein vom Thurm Chananel bis zum Citadellenthor . . . sie wird nimmer mehr verlassen und zerstört werden" (31, 37—39).

Dieses lange Stück gehört also unstreitig der Zeit an, als der Prophet in Rama weilte. Es fragt sich indeß: Hat er diese Rede gesprochen oder nur aufgezeichnet? Trug er noch die Fesseln oder waren sie ihm bereits von Nebusaradan gelöst? Die letzte Frage ist durch die Formulirung schon beantwortet. Ein Gefangener, an dem die ehernen Ketten klirren, und flögen seine Ideale noch so hoch, kann unmöglich solche Trostgedanken hegen, und noch weniger sie niederschreiben oder gar aussprechen. Jeremia muß also bereits frei gewesen sein, als dieses Trostkapitel ihm entströmte. Damit ist zum Theil auch die erste Frage beantwortet. Eine Trostprophezeiung für ganz Israel, daß es wieder bessere Tage erleben werde, kann unmöglich ein nur in den Wind gesprochener Monolog sein. Ueberhaupt ist es verkehrt anzunehmen, daß dieser Prophet oder jeder Andere Prophezeiungen niedergeschrieben habe, die nicht öffentlich gesprochen wurden. Wir müssen noch einmal auf den effektvollen Ausdruck zurückkommen: „Eine Stimme wird in Rama vernommen!" Er spricht zu sehr für die Unmittelbarkeit der Empfindung. Man hörte ein leises, wehmüthiges Winseln in Rama, wie von einem unsichtbaren Wesen. Man hört es in stiller Nacht, und die Anwesenden fühlen sich davon bis in ihr tiefstes Innere durchschauert. Was mag das sein? Ihr hörtet, spricht der Prophet, ein Klagen und Wimmern in Rama und wisset nicht, was es zu bedeuten hat? Rahel ist es, welche um ihre verlorenen Kinder weint. Man hört ihre klagende Stimme aus ihrem Grabe. Noch tiefer versteht man dieses prophetische Stück, wenn man hinzuzieht, daß es zugleich die Gewißheit ausspricht, auch die zehn Stämme oder Ephraim, d. h. der Stamm Joseph als Repräsentant derselben, werden aus dem Exile zurückkehren und Zion als Gottesstätte anerkennen (30, 3; 31, 8; 17—19; 26 fg.). Aber wie unmöglich erschien diese Erwartung in

der damaligen Zeit. Rahel klagt, daß nicht nur ihr Sohn Joseph — Ephraim vorschollen ist, sondern daß noch dazu ihr Sohn Benjamin eben in's Elend gestoßen wurde. „Sie kann sich wegen ihrer (beiden) Söhne nicht trösten, denn sie sind fort". Rahels klagende Stimme beweint zugleich das alte und das neue Leid. An diese Klage knüpft der Prophet seine Trostworte an: Rahels Kinder werden in die Heimath zurückkehren, Benjamin mit Juda, und mit Joseph die übrigen Stämme. Gerade im tiefsten Elend verkündete Jeremia die ausgedehnteste Zuversicht. Verkehrt ist auch hier Ewald's Annahme, daß Jeremia in diesem Stücke ältere Prophezeiungen über Ephraim eingeflochten habe. (Propheten II., S. 155 Anmerkung). Das ganze Stück ist sichtlich aus einem Gusse und ist nicht als literarisches Produkt oder Monolog bloß niedergeschrieben, sondern zu einem Kreise als Trostwort gesprochen worden, und zwar in Rama.

Diese Localität giebt die Situation für das tragisch-ergreifende Bild. — Nebusaradan hatte die Hauptstadt Judäa's eingenommen und die Gefangenen nach Rama bringen lassen. Er erwartete die Befehle seines Herrn, welcher sich in Syrien aufhielt, um über Land und Leute zu verfügen. Der Befehl fiel milde aus. Ein Kern der Einwohner von den Anhängern der Chaldäer sollte im Lande bleiben, Gedaljah als Statthalter über sie eingesetzt werden. Darauf erfolgte die Restauration im kleinern Maaßstabe, Jerusalem wurde eingeäschert, nnd Mizpah sollte Mittelort werden. Die gefährlichen Gefangenen sollten nach Babylonien abgeführt, ein kleiner Rest sollte bleiben und Gedaljah untergeben werden. Dieses Alles erforderte Zeit, ehe es ausgeführt wurde. Möglicher Weise verging eine längere Zeit für dieses Arrangement als zwei Monate. Diese ganze Zeit waren die Gefangenen in Rama in Ketten gehalten und ohne Zweifel von Chaldäern bewacht. Endlich schlug für sie die Stunde. Sie mochten freilich in der langen und bangen Ungewißheit auf Erlösung gehofft haben und fanden sich getäuscht; 832 Personen wurden in die Gefangenschaft geschleppt (52, 29): Durch diesen Vorgang wurde der grausige Schmerz über Untergang des Vaterlandes von neuem aufgefrischt. Der Sohn wurde vom Vater, der Freund vom Freunde getrennt. Die Ueberbleibsel in Rama brachen wieder in Klagen aus. Um sie zu beruhigen,

und ihren Gedanken einen hohen Flug zu geben, hat Jeremia ohne Zweifel diese Prophezeiung gesprochen, deren Mittelpunkt Rama bildet. Der Prophet wurde allein von dem chaldäischen Feldherrn mit Auszeichnung behandelt und ihm wurde freigestellt, auszuwandern oder zu bleiben. — Sollen wir über seine Stimmung in dieser Zeit gar keine Andeutung besitzen? Zwei Verse offenbaren uns diese seine Stimmung mit deutlichen Worten, und geben uns einen Beleg mehr für den Aufenthalt des Propheten in Rama.

In Cap. 15 kommen zwei wunderlich klingende Verse vor, welche bisher allen Auslegern getrotzt haben. Uebersetzen wir sie wörtlich, so werden sie uns abermals die Situation von Rama zeigen. Der Herr sprach: „Wahrlich ich habe dich zum Wohle überdauern lassen,[1]) habe für dich zur Zeit des Unglücks und zur Zeit der Drangsale den Feind gewonnen" (15, 11). „Wenn du zurückkehren wirst, so werde ich dich einsetzen,[2]) du wirst mir dienen, und wenn du Edles aus Gemeinem ziehen wirst, so wirst du wie mein Mund sein. Sie werden zu dir zurückkehren, du aber nicht zu ihnen" (15, 10—19). Was soll das bedeuten: ich habe den Feind für dich gewonnen, ihn milde für dich gestimmt? Der Feind ohne weitere Bezeichnung kann kein anderer sein, als Nebuchadnezar oder sein Feldherr Nebusaradan. Es ist eine Antwort auf Jeremia's Klage, daß ihn alle Welt verwünsche, daß er einer traurigen Zukunft entgegen gehe. Darauf sprach Gott zu ihm: ich habe dir bereits Zeichen gegeben, die dich zur Hoffnung auf bessere Zeiten berechtigen. Ich habe dich bei der Kriegsfurie

---

[1]) Das Verbum שרותך ist unlösbar, auch noch nach dem Keri שריתך. Es ist dem Zusammenhange nach wohl als שֵׁאֲרִתִיךָ Piel = השארתיך anzusehen, wie es Menehem ben Saruk erklärt hat. Ewald's Etymologie von שר „stärken" ist lächerlich. הפגיע bedeutet für Jemanden eine Bitte einlegen, vermitteln. Vergl. Jes. 53, 12; Hiob 36, 33. Hier ist der Sinn offenbar, ich habe für dich bei dem Feinde vermittelt, daß er dich freilassen soll. Auch Raschi bezieht mit richtigem Takte diesen Vers auf Nebusaradan: דבר אחר: נבחראדן יבקש מאתך אם טוב בעיניך לבא אתי בבל.

[2]) ואשיבך geben LXX wieder ἐποκατασήσω σε = ואושיבך. So ist der Parallelismus hergestellt.

und in der Hungersnoth zum Wohle erhalten und habe in der Zeit des Jammers den Feind dir günstig gestimmt. Das ist der Gedankengang des einen Verses. Er spielt entschieden auf die Thatsache an, daß Nebusaradan dem Propheten die Fesseln gelöst und unbeschränkte Freiheit gewährt hat.

Der andere Vers derselben Partie spricht von „Zurückkehren." Denn אם תשוב kann nichts Anderes bedeuten, als: „wenn du irgend wohin zurückkehren wirst." Es kann unmöglich bedeuten: „wenn du dich wenden (wie Ewald will) oder wenn du zu Gott zurückkehren wirst." Einen Abfall von Gott ist bei Jeremia nicht vorauszusetzen, daß eine Rückkehr zu ihm nöthig gewesen wäre. Erinnern wir uns, daß Nebusaradan denselben Ausdruck in der Anrede an Jeremia gebraucht hat: „kehre zu Gedaljah zurück" (40, 5: ושבה אל גדליה בן אחיקם.[1]) Das Verbum שוב hat also entschieden hier die Bedeutung: „Begieb dich zu Gedaljah!" In demselben Sinne ist also auch die Anrede Gottes an Jeremia aufzufassen: „Wenn du dich zu Gedaljah begeben wirst, so werde ich dich wieder in deine Stellung einsetzen (ואושיבך), du wirst eine Mission bei dem unter Gedaljah sich bildenden neuen Gemeinwesen ausführen, du wirst aus dem zusammengelaufenen Gesindel (von Landbauern und Winzern) etwas Edles ziehen, d. h. du wirst sie durch Wort und Beispiel veredeln, dann werden sie dir entgegenkommen, du wirst nicht brauchen ihnen Zugeständnisse zu machen."

Dieses und nichts Anderes ist der Sinn dieses Verses. Er gewährt uns einen Blick in die Seele des Propheten. Dieser mußte erst von oben die Inspiration empfangen, sich zum Statthalter zu begeben. Sie mußte ihm erst vergegenwärtigen, daß sein Prophetenberuf ihm diese Pflicht auferlege, daß sich ihm ein neues Feld für seine Thätigkeit eröffne, und daß ihn kein Leid treffen werde. Daraus ergiebt sich, daß Jeremia sich nicht

---

[1]) Die Worte ועדנו לא ישוב im Anfang dieses Verses sind dunkel. Eine griechische Version, die unter den Varianten aufgeführt wird, scheint אשוב gelesen zu haben: *πρὶν ἢ ἀπαλλαγῶ ἐγὼ, ἔτι ἐμὲ οὐκ ἐπιτρέψεις (?)*. Es scheint eine Ellipse zu sein, oder eine Lücke zu verrathen. Keineswegs kann es mit Ewald bedeuten: „und da er nicht antwortete."—

eiligſt zu Gedaljah begeben hat, daß er vielmehr damit zauderte, und daß es ihm Seelenkampf koſtete, ſich dazu zu entſchließen. Das Motiv ſeines Widerwillens gegen den Anſchluß an Gedaljah iſt zwiſchen den Zeilen der Verſe zu leſen, welche mit den beiden oben beleuchteten in Verbindung ſtehen, und auch dieſe werden dadurch verſtändlicher und draſtiſcher.

Um auch dieſe zu beleuchten, muß vorausgeſchickt werden, daß Jeremia's prophetiſche Reden uns nicht in chronologiſcher Ordnung zugekommen ſind, daß ſich vielmehr auch auf dieſe Sammluug das anwenden läßt, was der Talmud vom Pentateuch ausſagt: אין מוקדם ומאוחר, man dürfe nicht annehmen, daß die Propezeiungen, welche in der Sammlung in erſter Reihe ſtehen, einer früheren Zeit angehören. Sie ſind vielmehr ordnungslos unter einander geworfen. Auch das andere Urtheil des Talmud vom Pentateuch läßt ſich auf die Jeremianiſche Sammlung anwenden: תורה מגילה מגילה נתנה: Die Reden ſind Rollenweiſe aneinander geheftet, ohne logiſchen oder chronologiſchen Zuſammenhang, wie ſie ſich ein Leſer zuſammengeſtellt hatte. Es kann daher nicht auffallen, daß eine Partie im Kapitel 15 (V. 10—21) der Zeit angehört, in welcher Jeremia noch in Rama weilte, „als ihn der Feind durch Gottes Vermittelung verſchonte," und er von oben gedrängt wurde, ſich zu Gedaljah zu begeben. — Ferner muß vorausgeſchickt werden, daß in dieſer Partie zwei Verſe vorkommen, welche ſich in V. 17, 3—4 wiederholen. Dieſe Verſe חילך ואוצרתיך לבז אתן ſtören den Zuſammenhang und gehören entweder zu Kap. 17 oder als Fortſetzung zu 15, 9. Scheiden wir dieſe Verſe aus, ſo ſtehen die übrigen Verſe in ſchönſter Ordnung.

XV. 10. אוי לי אמי כי ילדתני איש ריב ואיש מדון לכל הארץ לא נשיתי ולא נשו בי כלה מקללוני.

11. אמר ה' אם לא שרותך לטוב אם לא הפגעתי בך בעת רעה ובעת צרה את האיב.

12. הירע ברזל ברזל מצפון ונחשת.

15. אתה ידעת ה' זכרני ופקדני והנקם לי מרדפי אל לארך אפך תקחני דע שאתי עליך חרפה.

16. נמצאו דבריך ואכלם ויהי דברך לי לששון ולשמחת לבבי כי נקרא שמך עלי ה' אלהי צבאות.

17. לא ישבתי בסוד משחקים ואעלז מפני ידך בדד ישבתי כי
זעם מלאתני.
18. למה היה כאבי נצח ומכתי אנושה מאנה הרפא היו תהיה לי
כמו אכזב מים לא נאמנו.
19. לכן כה אמר ה׳ אם תשוב ואשיבך לפני תעמד ואם תוציא יקר
מזולל כפי תהיה ישבו המה אליך ואתה לא תשוב אליהם.
20. ונתתיך לעם הזה לחומת נחושת בצורה ונלחמו אליך וגו׳.
21. והצלתיך מיד רעים ופדיתיך מכף עריצים.

Der Hintergrund dieser aus 10 Versen bestehenden Rechtfertigung ist Rama. Der Prophet hatte seiner Umgebung mitgetheilt, daß er den Entschluß gefaßt hat, sich Gedaljah anzuschließen, daß ihn aber der Entschluß einen schweren Kampf kostet, weil er voraussieht, daß er sich Verdächtigungen aussetzen, und daß er sich von neuem in Widerwärtigkeiten stürzen würde, anstatt Ruhe zu finden, wie er gehofft hatte. Allein er könne nicht widerstehen, da ihm von oben die Weisung dazu zugegangen und ihm die Versicherung ertheilt wurde, göttlichen Schutz zu finden. V. 10 giebt das tiefe Weh an, das er empfunden. „Weh, meine Mutter, daß du mich geboren, mich, einen Mann des Streites und des Kampfes für alle Welt. Ohne Gläubiger oder Schuldner zu sein, verwünschen mich Alle". V. 11 theilt die Beruhigung mit, die ihm von Seiten Gottes auf diese Klage geworden ist, daß er nicht verzweifeln möge, da der Feind selbst ihn so milde behandelt. „Kann denn Eisen zertrümmert werden, Eisen [1]) aus dem Norden oder Erz"? d. h. ich habe dich wie Eisen und Erz gefestigt, und so fürchte nicht, daß du zertrümmert werden werdest. Der Prophet theilte weiter mit, daß er sich bei dieser Zusicherung doch nicht beruhigen konnte, und Gott angefleht habe, ihm jetzt, nach dem Untergang des Staates und Volkes

---

[1]) Auch diesen Vers hat Ewald mißverstanden, indem er ihn auf „den nordischen Koloß des Chaldäerreiches" bezieht, daß dieser nicht zerschmettert werden könne. Das wäre eine Trivialität, denn es ist auch den beherzten Kriegern Judäa's nicht eingefallen, daß sie das Chaldäerreich stürzen würden. Dieser Vers steht aber als Parallele zu V. 20 ונתתיך לחומת נחשת בצורה (wie 1, 18). Der Prophet soll wie Eisen von Norden und Erz unzerstörbar sein. Statt הֲיֵרָעַ Kal dürfte besser zu lesen sein הֲיֵרָעַ Niphal. ברזל מצפון bedeutet nordisches Eisen, das für fester gehalten wurde.

Ruhe zu gönnen. Er habe genug gelitten. „Warum soll mein Schmerz ewig und meine Wunde unheilbar sein" (V. 15—18). Gott aber habe seinem Prophetenberufe eine neue Aufgabe zugewiesen, wenn er sich zu Gedaljah begeben werde, den neuen Volkskeim zu bilden und für Gottes Wort empfänglich zu machen (V. 19). Seine Feinde werden ihm nichts anhaben können (V. 20—21). Unter den רעים und עריצים sind die Guerillaskrieger zu verstehen, welche noch im Lande zerstreut waren oder eine Zuflucht in Ammonitis gesucht hatten, und die Hoffnung nicht aufgaben, mit Hilfe von Verbündeten die Chaldäer zu vertreiben und dann dem in ihren Augen verrätherischen Statthalter Gedaljah den Untergang zu bereiten. In der That hat Ismael ben Nethanjah später Gedaljah meuchlings ermordet. Jeremia mochte diese gewissenlosen und verzweifelten Guerillaskrieger gekannt und vor ihnen Furcht empfunden haben, daß er den Haß derselben gegen Gedaljah werde theilen müssen. Daher die Beruhigung.

Es folgt also daraus, daß Jeremia sich nicht freiwillig an Gedaljah angeschlossen, daß er sich vielmehr Anfangs dagegen gesträubt hat. Daher ist es erklärlich, daß er in Gedaljah's Umgebung eine passive Rolle gespielt hat. Wir finden keine Spur, daß er den im Lande zerstreuten Kriegern zugeredet hätte, sich um denselben zu schaaren. Erst nach Gedaljah's Ermordung gab er sich Mühe, die Ueberbleibsel der Judäer zu bewegen, im Lande zu bleiben und nicht nach Aegypten auszuwandern. Der Aufenthalt des Propheten Jeremia in Rama bildet also eine interessante Episode in der Geschichte der Nachwehen der Zerstörung Jerusalems.

Ueber Beurtheilung von Zweck und Absicht bei Uebertretung religiöser Verbote nach dem Talmud.

מתעסק, מלאכה שאינו צריכה לגופה, דבר שאינו מתכון.

(Fortsetzung.)

In der That finden wir keinen Anhaltspunkt für die in Babli angenommene Controverse von ר״ש״א״מ. Die Hauptstelle וכלבר . . . גורר אדם ist in Jeruschalmi ganz anders erwähnt, לא יגרור אדם מפני שעושה חריץ ור״ש מתיר; nach dieser Lesart wäre ja dies פסיק רישי nach Babli. Diese Controverse ist aber auch nur auf מ״ש״א״צ״ל zurückzuführen, und weil es חורש כלאחר יד ist, erlaubt es R. Simon.[1]) In allen Fällen, wo Babli eine Controverse auf ר״ש״א״מ zurückführt, finden wir von ר״י eine andere Erklärung (vgl. Keritot 20, Sabbat 43, אר״י שפצע מת, vgl. auch Jeruschalmi 7, 2 wo es heißt: ואחת מ׳ נ״נ, ferner Sabbat 81 b משום השרת נימין. (Die Frage von Tosafot ist dadurch einfach erledigt.) Nimmt also Jeruschalmi nicht an, daß eine מלאכה erlaubt ist, wenn sie zu einem andern Zwecke verrichtet wird, so kann er noch viel weniger behaupten, daß eine andere strikt verbotene Handlung, zu einem anderen Zwecke vollführt, erlaubt sein sollte. Das beweist die Mischna Kilaim 9, 2, 4, (vgl. Schenoth Eliah, daß sich diese Mischna's nicht widersprechen, Jeruschalmi Nasir 6, H. 3. Bei dieser Handlung kommt die Frage nach der Absicht gar nicht in Betracht, sondern nur, ob sie geschehen oder nicht, so ist auch Bechoroth 24 zu erklären). Hingegen kann R. Jehuda zugestehen, daß erlaubte Handlungen am Sabbat gestattet sind, wenn möglicher Weise ohne Wissen und Willen eine verbotene Handlung eintritt. הולך אדם על גבי עשבים ואינו חושש braucht

[1]) Vgl. R. Mardochaï Benet M. A. 40 c, welcher sagt וצ״ע והיפוש, nämlich wo die Quelle von der Controverse, von ר״ש״א״מ sich befindet. Zu bemerken ist auch, daß Rab in Babli sagt: הלכה כר״ש בגרידה aber nicht allgemein ב״ר״ש״א״מ. Vgl. auch Note 1 im folgenden Hefte.

mit R. Jehuda's Meinung nicht im Widerſpruche zu ſtehen, eben ſo wenig als die Miſchna Sabbat 22 שובר אדם חבית die Meinung R. Jehuda's ausſchließt. Tritt hier ein Erfolg ein, ſo iſt es wider Wiſſen und Willen und iſt מתעסק. So wird auch Jeruſch. Berachot 2, Ḥ. 6, מיפס מורסא mit letzter Miſchna verglichen, iſt alſo auch nach R. Jehuda geſtattet. [1]) R. Jehuda kann auch zugeſtehen, daß es einzelne Handlungen giebt, die erſt durch den Zweck מלאכה werden. So iſt beiſpielsweiſe צירה שלא לצורך nicht צירה. Jeruſchalmi erwähnt auch Nichts davon, daß dieſe Miſchna nur nach R. Simon zu erklären iſt. [2]) Zu dieſem Schluſſe führt auch die Erwägung, daß der Redacteur der Miſchna die Meinung R. Jehuda's als normirend angenommen hat, (vgl. Sabbat 2, 5, 10, 5, 16, 1 Jeruſch. daſ. Maggid Miſchna zu Maimon. 24, 1), mit welcher die Miſchna 107 nicht im Widerſpruche ſtehen kann.

Dieſe Auffaſſung, wie ſie aus Miſchna und Jeruſchalmi hervorgeht, iſt eine logiſche und widerſpruchslos. — Ein anderes Ergebniß zeigt ſich in Babli.

B. Spätere Auffaſſung der babyloniſchen Amoras. [3])

Wenn wir uns bis jetzt auf einem logiſchen Grund bewegten, ſo iſt es jetzt ein anderer Boden, auf den wir gelangen.

---

[1]) Maimonides, der Jehuda's Meinung zur Norm nimmt, erlaubt auch מפיס מורסא.

[2]) Vgl. auch Toſafot. Sabbat 107.

[3]) Da die Behauptung, daß weder die Miſchna noch der Jeruſchalmi die Controverſe von דבר שאינו מתכוין מותר kennen, ohne Zweifel auf Widerſpruch ſtoßen wird, beſonders was den Jeruſchalmi betrifft, ſehe ich mich genöthigt, dieſen Punkt hier ausführlicher zu beſprechen, wodurch hoffentlich jeder Zweifel ſchwinden wird. Daß aus keiner der in Babli angegebenen Miſchnas dies folgt, habe ich angegeben. Die Hauptſtelle, aus welcher dieſe Controverſe hervorgehen ſoll, iſt die Boraita גורר אדם מטה. Laſſen wir vorläufig die Erklärung derſelben dahingeſtellt, ſo ſagt die Miſchna (Beza 23 b) aus, daß גרירה אסור (vergl. auch Miſchna daſ. 23 a und 22 b die Erzählung des ר״א״ב״ץ. R. Jochanan wird gewiß dieſe Miſchna zur Halacha erhoben haben (nicht wie Babli aus Naſir folgern will, er habe angenommen ר״ש״א״ם מותר). Unterſuchen wir aber, ob

Durch das, wenn auch unbewußte Bestreben der Amoraim, ihre eigenen Gedanken in die Mischna hineinzutragen, entsteht ein

---

aus dieser Boraita גורר folgt, daß R. Simon behauptet habe ד"ש"א"ם מוהר. Nach der gewöhnlichen Annahme soll unter ד"ש"א"ם verstanden werden eine Handlung, die möglicher Weise eine verbotene Handlung zur Folge hat. Wie aber גרירה darunter zu subsumiren sei, kann man nicht einsehen, da dies nicht möglicher — sondern nothwendiger Weise einen חריץ macht. Tosafot Pesachim 25 b hilft sich mit der Bemerkung ומיירי כגון דליכא פסיק רישיה, was aber gar nicht leicht zu denken ist, besonders bei גדולים. In der That hat R. Elieser aus Metz wegen dieser nicht zu übersehenden Schwierigkeit gelesen אבל בגדולים ר"ה אסור (vgl. R. Isaak aus Wien a. a. O. S. 24, Abschn. 35 Ende). Im Jeruschalmi steht aber מפני שעושה חריץ . . לא יגרור und ist die Controverse auf nichts anderes als מ"ש"א"צ"ל zurückzuführen, weil der חריץ nicht beabsichtigt ist, und weil מדרבנן oder weil לא אפשר behauptet R. Simon מוהר, nicht wie sonst פטור. Ja wir können aus Babli erweisen, daß die jerusalemischen Amoras die Boraita anders aufgefaßt haben. Es finden sich Sabbat 29b mehrere Erzählungen von jerusalemischen Amoras, ר' יצחק בן אלעזר und ר' ירמיה רבה daß sie גרירה verboten haben u. z. darum, weil R. Simon nur גדולים erlaubt habe und nicht קטנים, also selbst R. Simon behauptet nicht ד"ש"א"ם מוהר. Und wenn Babli das. עולא das Gegentheil behaupten läßt, so ist es wahrscheinlich, daß die im Jeruschalmi vorkommende Behauptung des ר' אילא (vergl. Frankel, Einleitung in den Jeruschalmi 120 a) מודים חכמים לר"ש בכסא שרגליו משוקעות בטיט שמותר לטלטלו in falscher Version in den Babli übergegangen ist, indem statt לגרור לטלטל gelesen wurde, was auch R. Elieser aus Metz veranlassen mußte, statt מוהר zu lesen אסור. Wir finden auch nirgends im Jeruschalmi dieser Controverse Erwähnung gethan. Wenn es das. Sabbat II., H. 5 heißt: אמר ר' יודן חמן אינו רוצה שיבערו . . ברם הכא רוצה הוא . . . so ist damit nichts anderes als מלאכה שאינו צריכה לגופה gemeint, genau übereinstimmend mit unserer Definition dieses Begriffes nach Jeruschalmi. Daß בעילה בשבת und מפיש מורסא, welche מוהר sind, mit שובר אדם verglichen werden, womit R. Jehuda übereinstimmt, haben wir schon gesagt. Wenn man die Stelle das. 13, 6 urgiren will היה צבי רץ כדרכו ונעל בערו ובעד הצבי מוהר, so ist dies gleichfalls, wie die letzt genannten Fälle, מחעסק. Es ist hier casus eingetreten, oder wie Jeruschalmi Berachot sich ausdrückt, מאיליה נעשית. Ben Abreth hat auch diesen Fall ganz richtig von פסיק רישיה des Babli geschieden, vergl. auch R. Jesaja Acharon Schilto Gibborim. Es kann daher Jeruschalmi den Unterschied von פסיק רישיה · דלא ניחא ליה und דלא ניחא ליה nicht machen. Schon aus dem Grunde kann die Erklärung von R. David Fränkel das. 7, H. 2 משיטא לרבנן Seite 27 der Wiener Ausgabe nicht richtig sein. Es ist auch mit seiner Erklärung an und für

ausgedehntes dialektisches Verfahren, welches in subtilen Distinitionen, in leichter Hinwegsetzung über Widersprüche durch selbstgeschaffene Controversen sich offenbart, wobei wir aber eine weitere Entwickelung unserer Materien und zwar größere Rücksichtnahme auf den Gedanken wahrnehmen. Beginnen wir wieder mit

1. מתעסק.[1])

Dieser Begriff hat durch Samuel eine ganz andere Bestimmung erhalten. Aus der Verhandlung, die Keritot 19 b zwischen ihm und seinem Schüler Jehuda gepflogen wurde, ersehen wir deutlich, daß er unter מתעסק auch Verwechselung verstanden hat[2]) und diese für straflos hält mit Ausnahme von עריות und הלבים. Folgende Erwägung mag zu dieser Distinition geführt und ihn veranlaßt haben, Verwechselung als nicht zu שוגג gehörig zu betrachten. **Ignorantia juris** und **ignorantia facti** stehen im allge-

---

sich dort gar nicht durchzukommen. R. Isaak aus Wien a. a. O. sagt וכמדומה שיש טעות סופר. Ich glaube, daß die Frage folgendermaßen zu verstehen ist, פשיטא לרבנן, nämlich des R. Simon wie zum Schluß ברם לרבנן, daß קצר לצורך עשבים פטור משום מיפה weil hier, wie wir auseinandergesetzt מתעסק ist, denn das geschieht von selbst, die Frage bezieht sich darauf, ob, wenn er abgepflückt mit dem Zwecke den Boden zu verbessern, ob in diesem Falle, obwohl חייב מ״ש״א״צ״ל ist, doppelt strafbar ist, d. h. zwei חטאות bringen müsse, da es doch nur e i n e Handlung ist. R. Jochanan hat diese Frage verneinend entschieden, da er die Controverse von ר״א״ב״ץ und ת״ק das. II., H. 5 חייב שתיים nicht anders zu erklären vermag als כאילו חייב שתיים, was er sonst ganz einfach wie ר׳ יודן hätte erklären können. Es ist dadurch die Frage von R. David Fränkel, warum R. Jehuda bei הבעיר ובשל nicht חייב שתיים ist, gehoben (vergl. auch Babli Jebamoth 32.) Man kann die angeführten Fälle auch unter andere Principien subsumiren, wie es Babli thut, aber bei Interpretation kommt es darauf an, so viel als möglich heraus und so wenig als möglich hineinzulesen. Durch letzteres entstehen in Babli unendliche Widersprüche.

[1]) Wir werden ähnlich wie die Mischna so den Talmud aus sich heraus interpretiren aus der großen Zahl der Commentatoren, die Erklärung herausheben, welche unserer Meinung nach die richtige ist, das abweichende halachische Resultat der Commentatoren von einander siehe unter C. Decisoren.

[2]) Vergl. die richtige Interpretation von Tosafot daselbst und Schebuot 19a.

meinen Rechte nicht auf gleicher Stufe. Der Satz ist bekannt, **ignorantia juris** entschuldigt nicht. Nun wird aber unter שוגג der Bibel in der Mischna **ignorantia juris** verstanden. Soll nun bloße Verwechselung, die eher zu entschuldigen ist, als **ignorantia juris** mit dieser gleich bestraft werden? Es ist vielmehr anzunehmen, daß bei allen leichten Uebertretungen **ignorantia facti** straflos ist; dies gehört nicht zu שוגג, sondern ist מתעסק. Nur ist bei עריות und חלבים, weil Ausrottungsstrafe auf deren Uebertretung folgt und die Sünde in einem unmittelbaren körperlichen Genusse bestehet, auch מתעסק strafbar. Uebertretung des Sabbatgesetzes, als gleichfalls mit Todesstrafe bedroht, müßte zwar auch bei מתעסק Strafe nach sich ziehen, aber durch einen Derasch wird eine Ausnahme statuirt מלאכת מחשבת אסרה תורה d. h. Handlung und Gedanke müssen übereinstimmen, das trifft zu bei **ignorantia juris**, nicht aber bei **ignorantia facti**, wo ein Widerspruch zwischen Gedanke und Handlung sich herausstellt. — Nach vielen Seiten steht nun diese Auffassung mit der älteren im offenbaren Widerspruch. Zunächst wurde Verwechselung nicht als מתעסק, sondern zu שוגג gerechnet. Das beweist die Controverse von R. Elieser und R. Josua Pesachim 72; unzweideutig ist ferner, wie aus Tosifta und Torath Kohanim hervorgeht (s. oben S. 40) **casus** auch bei עריות und חלבים straflos, findet ferner die Keritot das. angeführte Boraita keine Erklärung, aber über alle diese Schwierigkeiten weiß die Dialektik durch neue subtile Scheidungen wie אבר מלקט מלבו und durch eine neu geschaffene Controverse מתעסק בחבורה חייב hinwegzukommen.[1]) Die unüberwindlichen logischen wie interpretatorischen Schwierigkeiten in der angeführten Stelle suchen Raschi und Tosafot auf verschiedene Weise zu lösen. Ein genaues Eingehen auf dieselben zeigt, daß Raschi die logischen Schwierigkeiten zu beseitigen sucht durch An-

---

[1]) Charakteristisch ist die Antwort, welche Samuel seinem auf die Schwierigkeit der Uebereinstimmung seiner Behauptung mit der Mischna hinweisenden Schüler R. Jehuda gibt שיננא שבוק מתניתן ותא בתראי. In der That hat er den Standpunkt der Mischna vollends verlassen. Auch der Derasch מלאכת מחשבת hat die Mischna nicht gekannt. Daß Samuel selbstständig Deraschot entwickelt s. B. Sabbat 70. Daß die Controverse מקלקל בחבורה und folglich auch מתעסק בחבורה nicht in Wirklichkeit vorhanden war, werden wir noch darthun.

nahme einer Scheidung der Meinungen von Samuel und Rabah, die Tosafot hingegen, richtig interpretirend, eine solche Scheidung verwirft (vgl. Sabbat 72); aber die logische Schwierigkeit, die Raschi fühlt, wie sich מתעסק von שוגג unterscheidet, ist zwar durch die Scheidung von **ignorantia juris** und **facti** beseitigt, aber darum noch nicht gelöst, da letzteres auch zu שוגג gehört. Das trifft aber nicht Tosafot, sondern Samuel. Rabah hat, wie wir eben angeführt, die Meinung Samuels in ihrem ganzen Umfange festgehalten, während Abai den Begriff מתעסק בשבת zwar auch als **ignorantia facti** faßt, aber so, daß der Irrthum ein doppelter sowohl in Bezug auf die Sache als auf die Handlung sein muß, während er einfache Verwechselung für שוגג hält. Er konnte es nicht über sein Denken gewinnen, letzteres für מתעסק zu halten, wie wir überhaupt wahrnehmen, daß dieser Amora der Strenge des Gedankens weniger vergiebt, als sein Genosse Rabah.

2. מלאכה שאינה צריכה לגופה; דבר שאינו מתכון.

Wie מתעסק durch Samuel eine von der Mischna abweichende Bestimmung erhalten hat, so sind die Begriffe מלאכה שאינה צריכה לגופה und מקלקל durch denselben Amora ganz umgedeutet und eine neue Controverse דבר שאינה מתכוין מותר ואסור geschaffen worden. Denselben Derasch, den er für מתעסק verwandte, gebrauchte er zur Bestimmung der genannten Begriffe: מלאכה מחשבת אסרה תורה. Unter מלאכת מחשבת einer Gedankenhandlung versteht er aber nicht nur, wie wir bei מתעסק gesehen, eine Handlung, die mit dem Gedanken übereinstimmt, wovon Verwechselung ausgeschlossen wird, sondern eine Gedankenhandlung ist eine solche, die rein nnd allein aus dem Gedanken entspringt, um Neues hervorzubringen, die Handlung muß ähnlich der des Künstlers sein, der ein Kunstprodukt schafft. (So ist auch der Ausdruck Exodus 35, 34 zu verstehen). Also ist unter מלאכה nur zu verstehen eine positive Handlung zu positivem Zwecke und von ihr ausgeschlossen: 1) eine negative Handlung, wenn auch zu positivem Zwecke מקלקל; 2) eine positive Handlung zu negativem Zwecke, d. h. die Handlung ist nur vorgenommen, um einen plötzlich eingetretenen Schaden zu verhüten: das ist der Begriff מלאכה שאינו צריכה לגופה; 3) der Zweck der verbotenen Handlung ist gar nicht beabsichtigt, ist gleichgültig, das ist דבר

שאינו מתכון. Diese seine neuen Ideen trägt er folgendermaßen in die Mischna hinein. Von den in der Mischna Sabbat 7, 2 aufgezählten verbotenen Handlungen steht bei einzelnen negativen der Zusatz מצת על wie קורע על מצת לתפור.[1]) Das gilt auch von allen andern negativen Handlungen, so ist סותר nur חייב, ע"מ לבנות, weil beim משכן auch dergleichen Handlungen vorkamen, hingegen würde Einreißen, um eine Aussicht zu gewinnen, straflos sein als מקלקל.[2]) Stimmen in Bezug auf מקלקל die Tanaïm mit seinem Derasch überein, so herrscht Controverse zwischen R. Jehuda und R. Simon bezüglich der Anwendbarkeit dieses Derasch auf מלאכה שאינו צריכה לגופה, wie aus Mischna Sabbat 2, 5, 11, 5 hervorgeht, welche Controversen auf מ"ש"א"צ"ל zurückzuführen sind.[3]) Endlich ist aus der Controverse von גרירה zu entnehmen, daß R. Simon דבר שאינו מתכון erlaubt, R. Jehuda verbietet. Aber auch viele Mischnas, die andere Verbote betreffen, bei denen theils die Absicht berücksichtigt ist, theils nicht, die sich zu widersprechen scheinen wie Kilaim 9; 2, 5, Nasir 72, Bechorot 24 u. a. sind theils auf die Meinung R. Simons, daß ר"ש"א"ם מותר, theils auf die gegentheilige des R. Jehuda zurückzuführen. Das ist der Ideengang Samuels, wie er sich aus Vergleichung der Stellen Beza 23, Sabbat 3, 22, 42. 107, Bechorot 24, Sebachim 91 ergiebt. Den Unterschied von פסיק רישיה hat er nicht gemacht[4]) und zwar hat er gewiß nach

---

[1]) Wie die richtige Erklärung ist, haben wir oben im Namen von R. Akiba Eger angeführt.

[2]) vgl. Sabbat 31b und Tosafot daselbst, wo die richtige Auffassung des Talmuds gegeben ist. Der logische Salomon Lurja beantwortet die Frage in seinem Biurim zu Semag S. 14, warum bei סותר nicht ע"מ steht, damit, לפי שיש סתירה בבנין und fügt hinzu, Tosafot antwortet anders; aber damit hat er den Standpunkt des Talmuds verlassen und sich auf den der Mischna gestellt.

[3]) vgl. die richtige Erklärung von Raschi a. a. O. Die Fragen von Tosafot dagegen sind leicht zu beseitigen, wenn man, wie wir thun werden, die Amoras von einander scheidet.

[4]) Wir sehen, worauf wir im Anfange hindeuteten, daß Samuel unter דבר שאינו מתכון dasselbe verstand, was der Jeruschalmi oder R. Jose und R. Simon unter מלאכה שאינו צריכה לגופה verstehen. Die beiden Auffassungen sind in Babli Sabbat 31b in Bezug der Erklärung der

der Meinung R. Simon's nach seiner Auffassung in allen Punkten sich gerichtet.[1]) Hingegen hat sein Zeitgenosse und halachischer Gegner Rab an der älteren Auffassung des Begriffes von מ"ש"א"צ"ל festgehalten und R. Jehuda's Meinung adoptirt; das geht aus Sanhedrin 84, Ketubot 6, Bechorot 24, Sabbat 3, 22, Sabbat 107b unzweideutig hervor.[2]) Die Controverse von מקלקל בחבורה, die zwischen R. Jehuda und R. Simon bestanden haben soll, hat auch er wohl angenommen,[3]) aber vermuthen läßt sich, daß, da תורת כהנים von Rab redigirt ist,[4]) er in מתעסק von Samuel abgewichen sein wird.

Da Rabba b. Nachmani, der Lehrer Abai's, sich für Samuel's Auffassung entschieden, Sabbat 3, 32, so hat dieser sowohl als Rabah angenommen דבר שאינו מתכון מותר. Es konnte aber nicht fehlen, daß diese Amoraim auf eine Stelle stoßen mußten, die doch mit dieser Annahme im ausdrücklichen Widerspruche

---

Mischna neben einander gestellt. Die Frage des Talmuds dort hat nur Sinn, wenn man מ"ל"ש"א"צ"ל, wie wir angegeben, faßt. Die Antwort des R. Jochanan paßt nicht zu der so gestellten Frage, weshalb die אחרונים große Schwierigkeiten zu bewältigen haben, vergl. R. M. Benet a. a. O.

[1]) Die Stelle im Talmud Sabbat 42, wo angenommen wird, er hätte in מ"ש"א"צ"ל die Meinung R. Jehuda's zur Norm erhoben, hat, wie wir sehen werden, Abai zum Autor, der Ausspruch Samuels ist einfach zu erklären, מכבין גחלת של מהכת ist ד"ב"ש"ם und גחלת של עץ ist מ"ש"צ"ל vergl. Vidal de Tolosa zu Maimonides Sabbat 12.

[2]) So erklärt es sich, daß Sanhedrin מ"ש"א"צ"ל steht, wo wir ד"ש"א"ם erwarten. Das macht Tosafot unendliche Schwierigkeiten, ebenso kann es sich Tosafot in Ketubot 7 nicht erklären, wie ר' אמי die Frage von מפים מורסא aufwirft. Die dortige Verhandlung scheint überhaupt der Schule Rabs anzugehören (vergl. Tosafot Pesachim a. a. O.). Auch R. Mardochai Benet scheidet ähnlich Rab von Samuel.

[3]) R. Jochanan kennt diese Controverse nicht, wie aus Babli und Jeruschalmi hervorgeht, auch heißt es dort von R. Jehuda הבעיר ובשל חייב משום מבעיר s. auch Beza 23, und von R. Jose מיבשל חייב, also der angenommenen Controverse widersprechend. Die Veranlassung war wieder ein angenommener Derasch, vergl. die wuchtigen Fragen von R. Akiba Eger gegen diese Controverse zu ליטול את הקוץ wo er schließt וצ"ע. Sabbat 17, 2.

[4]) Vergl. Frankel Monatsschrift 1854 und die oben angeführte Stelle.

war. Diese war ein alter Derasch בשר אפילו יש שם בהרת, Sabbat 133, der nach der Annahme unnöthig wäre. Auch diesen auf R. Jehuda zurückzuführen, schien Rabah, da die Halacha nicht mit demselben in Widerspruch sein wird, nicht angemessen. So kam er auf die Scheidung von פסיק רישיה ר"ש מודה, und da andere Stellen, wie Sabbat 103 u. a. wieder mit dieser Annahme nicht zu vereinigen waren, auf die Scheidung von פסיק רישיה דניחא ליה und דלא ניחא ליה, eine Unterscheidung, die er willkürlich je nach Bedürfniß handhabte. So soll באורעא דחברי [1]) Sabbat 103 und פציעת חלזון zu letzterem gehören. Hier zeigt sich der Nothbehelf eine auf falscher Grundlage beruhende Meinung zu stützen, da R. Simon, wie wir oben nachgewiesen, nie behauptet hat דבר שאינו מתכון מותר. Abai hat sich — wie der Talmud berichtet, wenigstens anfangs — zu dieser Scheidung nicht verstehen wollen, und die widersprechenden Stellen auf R. Jehuda zurückgeführt, dessen Meinung er zur Norm erhoben hat, wie aus seinem Streben hervorgeht, viele Stellen Sabbat 42, Joma 36 auf R. Jehuda zurückzuführen, [2]) und wie aus seinen Decisionen sich schließen läßt, daß er mehr Rücksicht nimmt auf die Handlung als auf den Gedanken und Absicht (vgl. oben מתעסק). Auch macht er die richtige Scheidung zwischen Sabbatverletzung und anderen Verboten, nur bei ersterer kann die Absicht in Frage kommen, nicht aber bei letzteren [3]). Freilich kann er von der gangbaren Interpretation der Controverse von R. Jehuda und R. Simon sich nicht befreien und muß seine Gedanken in R. Jehuda hineintragen und Samuel mit sich in Uebereinstimmung bringen, [4]) aber sein Ideengang ist logischer als des Raba's, dessen Scheidung von פסיק רישיה und ob דניחא ליה oder לא ניחא ליה ganz willkürlich ausfallen muß. So kann man nicht einsehen, wie bei Kilaim 9, 3 nicht פסיק רישיה sein soll oder מזלפין על גבי אש, was den

---

[1]) So sagt R. Salomon Lurja a. a. O. zu הצובע: אבל אין נראה, ראיירי בבהמות של אחרים דס"ס שלוחו הוא, was aber ebensogut auf Sabbat 103 anwendbar ist, vergl. auch R. Mardochai Benet a. a. O. 9.

[2]) Anders Tosafot a. a. O.

[3]) Vergl. Tosafot Joma a. a. O.

[4]) Jabbot 42.

Commentatoren unendliche Schwierigkeiten macht.[1]) Am deutlichsten zeigt sich der Gegensatz von Abai und Rabah in Bezug des Verhältnisses von Gedanken und Handlung in der Controverse Synhedrin 61 b, wo Abai die Mischna richtig interpretirend המשתחוה לע"ז מאהבה ומיראה für strafbar hält, Rabah aber des subjektiven Zweckes wegen der Mischna entgegengesetzt von Strafe befreit, aber ebenso umgekehrt hält Rabah eine Handlung, die an und für sich straflos wäre, durch die Absicht für strafbar (Menachot 64 רבה אמר פטור ויל בתר מעשיו רבא אמר חייב ויל בתר מחשבתו). Auch hier wird ohne Zweifel Abai wie sein Lehrer Rabba entschieden haben.[2]) So ist auch ihre Controverse Pesachim 25 b zu verstehen, wo Rabah mehr erschwert als Abai, weil diese Controverse nach der zweiten dortigen Erklärung auf לא אפשר ומכון sich bezieht und Rabah eben, wie wir gesehen, das Hauptgewicht auf die Absicht legt.

Daß die späteren Amoraim der Autorität Rabahs werden gefolgt sein, ist wohl sicher, da הלכתא כרבא. Aus Succa 33 folgt, daß R. Aschi seine Ansicht vertritt. Auch aus Keritot 20 b geht hervor, daß er dieselbe Auffassung von מ"ש"א"צ"ל und ד"ב"ש"ם wie Samuel hatte.[3]) Hingegen scheint Rebina nach Sabbat 95 nicht unbedingt dieser Meinung gefolgt zu sein und der dortige Zusatz והאידנא דסבירא לך כר"שמעון, der wahrscheinlich von den Sabburäern herrührt, läßt schließen, daß früher in dieser Beziehung keine feste Bestimmung war. R. Chananel und Halachot Gedolot, von mehren Commentatoren angeführt, haben gleichfalls sowohl in מ"ש"א"צ"ל als in דבר שאינו מתכון die Meinung R. Simons nach Babli zur Norm erhoben.

Nach dieser der Entwickelung unserer Materie Schritt für Schritt folgenden und durch Beweise gestützten Darstellung haben wir wohl das Recht und die Pflicht, die Entscheidungen der

---

[1]) Vergl. Raschi zu Sebachim 91, Tosafot zu Bechorot 24.

[2]) Hiermit stimmt auch Jeruschalmi Sabbat 13 Ende überein.

[3]) Tosafot das. giebt sich viele Mühe zu erklären, warum er im ersten Falle ד"ש"ם sagt und im zweiten מ"ש"צ"ל, aber der erste Fall ist eine positive Arbeit, deren Zweck gleichgültig ist, der zweite להתחכם ist eine positive Handlung zu einem negativen Zwecke.

Decisoren, welche durch ihre Erklärungen abweichende halachische Resultate zu Tage gefördert, einer kritischen Untersuchung zu unterwerfen.

C. Decisoren.

a) Maimonides. [1]

Dieser Rabbinerphilosoph hatte bei der Behandlung dieses Themas eine schwere Aufgabe zu lösen, wenn er den Conflict des logischen Denkens mit den Endresultaten des Talmuds vermeiden wollte. Wir sehen aber, daß ersteres den Sieg errungen, wenn er auch sein rabbinisches Gewissen durch manchen Ausgleich beschwichtigt haben mag. Seine Ansichten über unseren Gegenstand sind logisch richtig, die einzelnen halachischen Sätze hierüber unter einander nicht widersprechend, seine Definitionen über diese Begriffe, die er in ihrer Wichtigkeit erkannt und deshalb an die Spitze seiner Sabbatgesetze stellt, klar und faßlich, wenn sie auch meist mißverstanden worden sind. [2]

Wir fassen kurz seinen Gedankengang zusammen.

Er hat den nothwendig sich ergebenden Unterschied zwischen Verletzung der Sabbat- und anderer Gesetze festgehalten. Nur bei ersterer kommt, wenn sie mit Bewußtsein ausgeführt, die Absicht in Betracht, und zwar nur dann, wenn eine erlaubte Handlung (מעשה) beabsichtigt ist, in deren Folge möglicher oder zufälliger Weise eine verbotene Handlung eintritt, nicht aber, wenn mit dieser erlaubten Handlung nothwendiger Weise (שודאי תעשה בשביל אותו מעשה) eine verbotene Handlung (מלאכה) eintritt. Er faßt dieses nothwendiger Weise in der Strenge des Gedankens, wenn dieser verbotene Zweck zum Be-

---

[1]) Wir beginnen mit Maimonides, weil er seine Gedanken systematisch dargestellt hat, während Alfasi, der nur Stellen aus dem Talmud auszieht, verschiedentlich aufgefaßt wird, wahrscheinlich aber mit Maimonides übereinstimmt.

[2]) Die Definition seiner Definitionen in R. Joseph Karo ist nicht richtig, das Beispiel von צד צבי schlecht gewählt, מ״ש״א״צ falsch erklärt, er hat diesen Begriff ganz so wie Raschi gefaßt (s. oben) wie aus seinen Schlußworten אלא להרחיק הרחק hervorgeht. — Da die meisten hierher bezüglichen Stellen des Maimonides im Werke כסף נבחר zusammengestellt sind, so verweise ich auf dasselbe.

griffe der Handlung gehört. Er nimmt das Beispiel פסיק רישיה ganz scharf. Darum nennt er גורר und תחולש עולשין nicht פסיק רישיה; so ist auch 12, 20 zu erklären, ebensowenig ist eine zu einem negativen Zwecke vorgenommene מלאכה straflos. Mit dieser seiner Begriffsbestimmung stimmen alle seine einzelnen Sätze überein. Stimmt dieselbe aber mit dem Talmud überein? Daß er von der Meinung Rabbahs abgewichen, nach der die Geonim entschieden, liegt auf der Hand. Die Vergleichung der Stellen, die im Talmud über פסיק רישיה vorkommen, zeigt, daß er über denselben hinausgegangen. Wahrscheinlich aber ist, daß er aus Sabbat 42 und Joma 36 Abai's Auffassung zur Richtschnur genommen, mit dem er in Uebereinstimmung zu sein glaubte (vgl. oben unsere Darstellung von Abai's Ansicht, die logischer ist als die Rabah's). In der That hat er auch in der oben angeführten Controverse aus Menachot zwischen רבא und רבה wie Rabba entschieden, daß der Handlung mehr Gewicht beizulegen sei als dem Gedanken. Wenn er Hilch. Aboda Sara 3, 6 עבודה מאהבה ומיראה sich nach Rabah richtet, so mag dieses aus historischen Gründen erklärt werden.[1] Ebenso hat er מקלקל logischer gefaßt, und jede negative Handlung zu einem beliebigen positiven Zwecke als מלאכה angesehen. Nicht minder ist er in Bezug auf מתעסק von Samuel abgewichen.[2]

(Schluß folgt.)

---

[1] Vergl. Graetz Geschichte IV. 2, S. 296 fg.
[2] Vgl. Abraham de Boton zu Sabbat 1, 10.

Jahresbericht
des jüd.-theol. Seminars „Fränkel'scher Stiftung."

Das jüdisch-theologische Seminar begeht am Gedächtnißtage seines unvergeßlichen Stifters, [1]) des seligen Commerzienrathes Jonas Fränkel, die achtzehnte Jahresfeier seines Bestehens. Mit freudiger Genugthuung darf die Anstalt auf diese achtzehn Jahre eines kräftig erblühenden Lebens zurückblicken. Was die Besten unseres Volkes seit langer Zeit ersehnt hatten, die Gründung eines jüdisch-theologischen Seminars, als einer Pflanzstätte jüdischer Wissenschaft, einer Wart des Glaubens, einer Hochschule freier Lehre, es sollte in dieser Anstalt zur Wahrheit werden. Durch sie sollte die Aufgabe gelöst werden, den ewigen, unveräußerlichen Gehalt des Judenthums zu durchdringen mit dem frischen Geistesodem der Zeitbildung. In ihm sollen Theologen gebildet werden, die feststehen im Glauben und in der Lehre der Väter und zugleich innig vertraut sind mit den Ergebnissen der Wissenschaft.

Daß das Seminar seine schwere Aufgabe richtig erkannt hat, beweist das Vertrauen, dessen es sich während dieses Zeitraumes zu erfreuen hatte. Seine einstigen Schüler wirken als Führer und Lehrer vieler großen Gemeinden Deutschlands und Oesterreichs für Erhaltung und Festigung des Judenthums, für Ausbildung seiner Wissenschaft, für den Frieden und die Einigkeit seiner Bekenner. Edelgesinnte Männer aus allen Theilen Deutschlands, ja Europas haben durch zum Theil sehr ansehnliche Schenkungen den Stipendienfonds und die Bibliothek der Anstalt um mehr als das Doppelte des früheren Bestandes vermehrt.

Auch im verflossenen Jahre sind mehrere in unserer Anstalt gebildete Theologen von bedeutenden Gemeinden zu Rabbinern gewählt worden. Herr Dr. J. Perles, Rabbiner der Brüder-

[1]) In diesem Jahre am 28. Januar.

gemeinde zu Posen wurde als Rabbiner der israel. Gemeinde nach München berufen; sein Nachfolger in Posen ward Herr Dr. Ph. Bloch, Schuldirector in München. Herr Dr. A. Stier wurde von der Gemeinde zu Steinamanger zu ihrem Rabbiner gewählt. Herr Dr. J. Blumenstein, wegen seiner aufopferungsvollen Dienste als Feldprediger von Sr. Majestät dem Kaiser und König mit dem Eisernen Kreuze decorirt, ward als Rabbiner nach Luxenburg berufen.

Die Geschichte des Seminars ist reich an Erfolgen und erfreulichen Erlebnissen: doch es kennt kein erfreulicheres als das Fest, welches am 8. October des vergangenen Jahres in seinen Räumen begangen wurde. — Unsere Anstalt feierte an diesem Tage den siebenzigjährigen Geburtstag des Directors Dr. Z. Frankel. Monate vorher waren Freunde und Verehrer desselben zusammengetreten, um eine würdige Feier dieses Tages vorzubereiten. Es waren Männer verschiedener Confessionen, verschiedener Richtungen, Stände und Berufsarten, von nah und fern, aus Deutschland, Oesterreich, England, Holland, Dänemark, Frankreich, Rußland und Nord-Amerika.

In den Frühstunden des 8. October, dem Freudenfeste der Thora (שמחת תורה תרי"לב) vereinigte die gottesdienstliche Feier in der Synagoge des Seminars die Genossen, Schüler und Freunde des Jubilars. Herr Dr. B. Rippner gab in der Festrede den Gefühlen und Gedanken der Anwesenden warmen Ausdruck.

Nach Beendigung des Gottesdienstes empfing der Jubilar die große Zahl von Behörden, Collegen und Privatpersonen, die zum Theil aus weiter Ferne gekommen waren, um ihre Glückwünsche zu überbringen. Es würde dem Sinne des so vielfach Gefeierten wenig entsprechen, sollte es hier versucht werden, alle die Zeichen der Liebe und Verehrung aufzuzählen, welche ihm an diesem und den folgenden Tagen dargebracht wurden; alle die herrlichen Worte zu verzeichnen, in denen die Erinnerung an das segensvolle Wirken Frankel's, der Dank für sein Herz und Geist gewinnendes Walten, die Hoffnung auf eine fernere, lange, gottgesegnete Thätigkeit sich kleideten. Nur auf den Grundgedanken sei hingewiesen, der alle die tief empfundenen Reden, Ansprachen, Adressen und Zuschriften durchzog.

Man wies hin auf die trübe, wirre Zeit, die dem Wirken

Frankel's voraufgegangen war. Das Judenthum, die Religion des Geistes und der Menschenliebe, war ein Gegenstand des Spottes geworden; es war verachtet von den Einen, verlacht von den Andern, verkannt von fast Allen. Die jüdische Wissenschaft hatte sich in enge Klausen geflüchtet, eine Bettlerin stand sie an den Thoren der Weisheit.

Da erstanden dem Judenthum eine Reihe gotterleuchteter Männer, welche mit der Fackel deutscher Geistesbildung die dunkeln Hallen der jüdischen Geschichte durchzogen und aufhellten. Da erstand Zacharias Frankel, der lautere Gottesfurcht und tiefe Gelehrsamkeit in sich vereinte, der den bedrohten Glauben vor Verwässerung hier, vor Verdunkelung dort schützte, der die Lehre des Judenthums wieder zu Ehren brachte, der im jüd.-theol. Seminar den Centralpunkt der jüdischen Wissenschaft zu schaffen unablässig bemüht ist. „Er hat bisher auf den Gefilden der Wissenschaft gar manche dürre Strecke in fruchtreiche Wiese und ödes Land zum Wasserquell umgewandelt; er hat mit dem Mosesstabe der Weisheit dem Felsen Fluthen entlockt; es sei ihm vergönnt, die großen Pläne, die in seiner Seele leben, zu vollenden! Er erschaue noch viele Freude an dieser Anstalt, an welcher sein Herz hängt mit reicher Liebe, deren Schüler aber auch an ihm hängen, um ihn sich ranken, wie der Epheu um die starke Eiche!"

Erwähnt seien nur die hervorragendsten der Ehrenbezeugungen, die dem Gefeierten dargebracht wurden. Sr. Majestät der Kaiser, König von Preußen verlieh demselben den rothen Adlerorden vierter Klasse. Sr. Majestät der Kaiser von Oesterreich ernannte ihn zum Kaiserl. Königl. Rath.

Das Curatorium der Commerzienrath Fränkel'schen Stiftungen überreichte eine Adresse, die dem Wirken Frankel's die höchste Anerkennung aussprach und es verewigte das Andenken dieses Tages durch Gründung einer

„Director Dr. Zacharias Frankel'schen Stiftung „aus Stiftungsmitteln, um aus den Zinsen derselben all„jährlich bei der Wiederkehr des heutigen Tages an einen „oder mehrere vom Director Dr. Z. Frankel zu bestim„mende, aus dem jüd.-theol. Seminar mit dem Zeugniß der „Reife entlassene, noch nicht angestellte Rabbiner zum Zweck

„weiterer wissenschaftlicher Ausbildung ein Stipendium von „Einhundert Thalern zu verleihen."

Das Lehrercollegium des Seminars überreichte eine Adresse, die den Director der Anstalt pries „als religiöses Haupt jüdischer Gemeinden, als Lehrer der jüdischen Wissenschaft, als Mensch und Israeliten." Als Festgeschenk weihte es dem Gefeierten eine Jubelschrift, zu der Herr Prof. Dr. Graetz die Einleitung geschrieben hat. Der Titel derselben lautet:

„Einleitung in den Talmud von Joseph ibn Aknin, „aus dem Arabischen ins Hebräische übersetzt, zum ersten „Mal aus einer Handschrift edirt, nebst Seder Tanaim „W'Amoraim, nach einer Handschrift von Neuem edirt."

Das General-Comité für die Frankel-Stiftung überreichte ebenfalls eine Adresse, welche den Gefühlen der Hochachtung und Verehrung für den Jubilar beredten Ausdruck gab und stellte demselben die Summe von mehr als 5000 Thalern zur freien Verfügung „sei es, um die Zinsen davon einem wohlthätigen oder einem wissenschaftlichen Zwecke zu widmen oder beide Zwecke zu vereinen." Dies letztere ist vom Jubilar inzwischen ausgeführt worden. Derselbe hat die Stiftung des Central-Comités mit der vom Curatorium der Commerzienrath Fränkel'schen Stiftungen ins Leben gerufenen Director Dr. Z. Frankel-Stiftung vereinigt und so einen neuen Beweis seiner Zuneigung für eine Anstalt gegeben, die für alle Zeiten mit seinem Namen verknüpft ist.

Deputationen und Adressen, zum Theil begleitet von kostbaren Gedenkzeichen und Ehrengeschenken, hatten ferner entsandt die Hörer des jüd.-theol. Seminars, die Gemeinde von Wien, die den Jubilar durch Deputirung Ludw. Aug. Frankl's besonders ehrte, die Gemeinden von Breslau, Beuthen, Crefeld, Dresden, Gleiwitz, Liegnitz, Magdeburg, Posen, Prag, Stettin, der Vorstand des Beth-Hamidrasch zu Berlin.

Die Chebra-Kadischa zu Prag ernannte den Jubilar zu ihrem Ehrenmitgliede. Die Alliance israel. univ. vergaß der Feindschaft, die noch immer Frankreich von Deutschland trennt. Sie ernannte Frankel zum Mitgliede ihres Central-Comités, um damit zu bezeugen, „welch gerechten Anspruch derselbe auf die Hochachtung und Verehrung der Israeliten aller Länder habe."

Die folgenden Tage führten dem Jubilar noch eine große Zahl von ehemaligen Schülern und Freunden zu, die erst nach dem Schluß der hohen Feiertage kommen konnten, um Dank und Glückwunsch zu überbringen.

Den Abschluß dieser Festestage bildete ein glänzendes Banket, das nahe an 200 Personen um Frankel vereinte und abermals Gelegenheit gab, in Wort und Lied ihn zu feiern, den Mittelpunkt eines Kreises, welchen Liebe und Verehrung, Gelehrsamkeit und Glaubenstreue um ihn geschlossen haben. So endete ein Fest, das durch die herzerquickende Innigkeit der Feier den Anstrich eines großen Familienfestes hatte, das aber durch die allgemeine Theilnahme zu einem Feste für die gesammte deutsche Judenheit wurde, welches unvergessen bleiben wird in der Geschichte unserer Anstalt.

An dem herannahenden Stiftungstage werden die Herren Dr. A. Stier aus Neustadt a. d. Waag, Dr. W. Lesser aus Colberg in Preußen, Dr. A. Wedell aus Posen, Dr. M. Landsberg aus Loslau O.S. als Rabbiner entlassen werden.

Ueber das zu Ende gehende Schuljahr ist ferner zu berichten:

An dem Seminar wirken außer dem Director Dr. Z. Frankel die Lehrer Professor Dr. H. Graetz, DDr. B. Zuckermann, J. Freudenthal, D. Rosin.

Es hielten Vorlesungen in den

theologischen Disciplinen

Abtheilung I.:

Der Director: Talmud statarisch: Tractat Baba batra fol. 30 bis fol. 110. — Talmud cursorisch: Tractat Gittin fol. 77 bis Schluß, Tractat Chulin fol. 42—68. — Eben haëser Cap. 130 bis 151. — Jore Dea cap. 29 bis 53. — Architektonik des Jad Hachasaka des Maimonides, dessen Sefer hamizwot. — Mosaisch-talmudisches Eherecht. — Erklärung auserlesener Tractate des jerusalemischen Talmud. — Schriftliche Ausarbeitung tiefer liegender talmud. Themata.

Professor Dr. Graetz: Hebräische Archäologie, Schluß. — Pentateuch mit dem Commentar des R. Samuel b. Meïr (Raschbam): Schluß von Deuteron. und Genesis. — Propheten: Ezechiel, Hosea, Joël und Amos. — Fortsetzung der exegetischen Uebungen, Ausarbeitungen und Vorträge nach gegebenen oder selbstgewählten Themata. — Jüdische Geschichte verbunden mit Literaturgeschichte von Nachmani's Zeitepoche (13. Jahrhundert) bis zur Zeit des französischen Synhedrin. Nur für die reiferen Zuhörer: Fortsetzung der historischen Uebungen: Ausarbeitungen und Vorträge nach gegebenen oder selbstgewählten Themata; Lectüre von Geschichtsquellen.

Dr. Zuckermann: Ueber jüdische Chronologie und jüdischen Kalender.

Dr. Freudenthal: Einleitung in die Religionsphilosophie des R. Jehuda Halevi. Lectüre des Kusari.

Dr. Rosin: Homiletik (Theorie) und homiletische Uebungen. Exegetische Literatur. Lectüre der älteren Versionen und Commentare zu ausgewählten Stücken von Leviticus Cap. 11. ff.

Abtheilung II.:

Prof. Dr. Graetz: Talmud: Baba Meziah von fol. 21 bis fol. 65 mit Tossaphot und Ascheri.

Dr. Freudenthal[1]): Bibelexegese: Die Bücher Samuelis I und II; Prov. 1—9. Buch der Könige 1, 1—7.

Dr. Rosin: Hebräische Grammatik: Lautlehre und der Formenlehre erster Theil. Wöchentlich schriftliche Uebungen.

Ferner ertheilen den

Gymnasial-Unterricht

den jüngeren Seminaristen, welche die Reife für die Universität noch nicht erlangt haben:

In der ersten Klasse:

Dr. Zuckermann: Geometrie: Trigonometrische und stereo-

[1]) und in Vertretung desselben Herr Dr. Gutmann.

metrische Aufgaben. — Arithmetik: Arithmetische und geometrische Progressionen und Gleichungen zweiten Grades. — Physik: Einleitung und Statik der festen Körper.

Dr. Freudenthal[1]): Griechisch: Platon's Apologie. Herodot 1, 1—81. Grammatik: Syntax. Exercitien und Extemporalien. — Latein: Horaz, ausgewählte Satiren und Oden Buch I und II. — Geschichte Rom's unter den Kaisern; Griechenlands älteste Zeit bis zur Solonischen Verfassung.

Dr. Rosin: Griechisch: Sophokles, Oedipus auf Kolonos. — Homer Ilias Buch XXII—XXIII. — Latein: Tacitus, Historien, Buch III. — Cicero, Pro Milone zu Ende gelesen. — Lateinische Stilübungen (Lat. Aufsätze und Exercitien). — Deutsch: Stil- und Redeübungen. — Lectüre aus Lessing.

In der zweiten Klasse:

Dr. Zuckermann: Geometrie: Wiederholung der Planimetrie bis zur Ausmessung gradliniger Figuren. — Goniometrie — Arithmetik: Gleichungen des ersten Grades mit einer und mehreren Unbekannten, Logarithmen. — Physik: Von den allgemeinsten Körperphänomenen und von der Ruhe und Bewegung.

Dr. Freudenthal[2]): Griechisch: Lucian, ausgewählte Todtengespräche; Herodot 1, 1—105. Xenophon's Memorabilien 1, 1—2. Grammatik: Wiederholung der Formenlehre, Exercitien und Extemporalien. — Latein: Virgil, Aeneis Buch III. Ovid, Tristien Buch I. — Geschichte der neueren Zeit von der Kirchenreformation bis zur französischen Revolution.

Dr. Rosin: Griechisch: Homer, Odyssee Buch XXIII—XXIV und I—VI. — Latein: Cicero, Pro Sulla Cap. 20 bis Ende. — Sallust, Catilina Cap. 1 bis 50. — Exercitien und Extemporalien. — Deutsch: Schiller, Jungfrau von Orleans; Göthe, Götz von Berlichingen; Lessing, Emilia

---

[1]) und in Vertretung desselben Herr Dr. Badt.

[2]) und in Vertretung desselben Herr Dr. Gutmann.

Galotti. — Deutsche Aufsätze und Uebungen im freien Vortrag.

Cantor Berthold leitet den Gesangunterricht.

Das Seminar zählt vier und vierzig Hörer. Namen und Vaterland bringt das Verzeichniß zu Ende des Berichtes.

In diesem Jahre wurde zur Erlangung des Lehmann'schen Prämienpreises folgende Preisaufgabe gestellt:

System und Berechnung des jetzt bestehenden constanten jüdischen Kalenders mit Berücksichtigung seiner historischen Entwickelung.

Es liefen zwei Arbeiten ein, unter denen einer der Preis, der andern das Accessit zuerkannt wurde. Die diesen Arbeiten beigegebenen versiegelten Zettel werden bei der am 28. Jan. stattfindenden Feier eröffnet und die Namen verlesen werden.

Das Seminar beging am 27. Januar die statutenmäßige Gedächtnißfeier des Stifters der Anstalt, des Königlichen Commerzienrathes Jonas Fränkel.

Am 22. März, als dem Geburtstage Sr. Majestät des Königs wurde ein feierlicher Gottesdienst in der Seminarsynagoge abgehalten.

Die Anstalt spricht ihren Dank für manche ihr gewordene Beweise des Wohlwollens und der ehrenden Theilnahme an neuen Vermächtnissen für dasselbe und Vermehrung der Bibliothek aus.

Anzeigen.

Es sind in jüngster Zeit einige interessante Novitäten für die jüdische Literatur erschienen, die später hier besprochen werden sollen. Vor der Hand wollen wir Titel und Verfasser mittheilen.

1) **S. R. Driner (fellow of new college Oxford) a commantary upon the books of Jeremiah and Ezeqiel by Mosheh ben Shesheth, edited from a Bodleian Ms. with translation and notes.** Von Mose ben Scheschet, einem Zeitgenossen Alcharisi's, war bisher sehr wenig bekannt.

2) **Dr. Siegmund Groß, Menahem ben Saruk, mit Berücksichtigung seiner Vorgänger und Nachfolger.** Ein Beitrag zur Geschichte der hebr. Grammatik und Lexicographie. Eine sehr fleißige und lichtvolle Arbeit über den ersten jüdisch-spanischen Lexicographen, mit einer eingehenden Biographie desselben, welche auf die Geschichte der Juden in Spanien im zehnten Jahrhundert so interessante Streiflichter wirft.

3) **Salvatore di Benedetti. Conzoniere sacro di Giuda Levita, tradotto dale' ebraico ed illustrado.** Eine höchst gelungene Uebertragung der Poesien Jehuda Halevi's in klangvolle italienische Verse, mit einer ausführlichen Entwickelung über die Biographie und die Dichtkunst des lieblichsten jüdisch-spanischen Dichters. Herr Benedetti hat die Monographien und Arbeiten der deutschen Forscher mit vieler Sorgfalt benutzt und das prachtvoll ausgestattete in Pisa gedruckte Werk den Manen des Samuel David Luzzatto gewidmet.

Abhandlungen.

Die Söhne des Tobias, die Helleniſten und der Spruchdichter Sirach.

(Schluß.)

Die Steuerpacht, welche von dem Stammvater der Tobiaden eingeführt wurde, hat die Machtbefugniß des Hohenprieſters bedeutend geſchmälert. Früher waren die Hohenprieſter zugleich weltliche Regenten, ſie ſtanden mit dem Hofe in Verbindung, ſie zogen die Steuern ein und überſandten ſie dem Hofe und galten deßwegen als die Häupter des Gemeinweſens. Seitdem aber die vornehmen Familien die Steuerpacht an ſich gebracht hatten, hörte das weltliche Anſehen des Hohenprieſters auf, und ſeine Befugniſſe beſchränkten ſich nur auf das Geiſtliche, den Tempel und was damit zuſammenhing. Seine Vorſteherſchaft über das Volk (προστασία τῶ λαῶ) war zum bloßen Scheine herabgeſunken. Die eigentliche Macht war in den Händen der Steuerpächter, alſo der Tobiaden. Nichtsdeſtoweniger war die Hohenprieſterwürde ſeit der Rückkehr aus dem Exile von ſolchem Glanze umſtrahlt, daß jenen, wenn ſie auch im Vollbeſitze der Macht waren, der officielle Charakter der Führerſchaft abging. Die ideale Suprematie hat nicht ſelten mehr Bedeutung als die materielle und wird von dieſer beneidet. Alles ſpricht dafür, daß die Tobiaden oder der an der Spitze derſelben ſtand, alſo Menelaos,

neidiſch auf dieſe officielle Stellung des Hohenprieſters war und alle Anſtrengung machte, dieſe Würde an ſich zu reißen.

Wir wiſſen aus dem Verlaufe der Makkabäergeſchichte, daß es ihm gelungen iſt, ſich mit dieſer Würde bekleiden zu laſſen. Hier gilt es, ſeinen Ehrgeiz hervorzuheben, daß er dieſen Plan von langer Hand angelegt hat. Freilich war dieſe Beſtrebung geeignet, einen Bruch in den Gewohnheiten und Geſetzen des Judenthums herbeizuführen. Denn es war ſeit dem erſten nacherıliſchen Hohenprieſter geheiligtes Herkommen, daß nur die unmittelbaren Nachkommen Aarons vom Hauſe Zadok die Hohenprieſterwürde bekleideten, und dieſes Herkommen war durch das pentateuchiſche Geſetz ſanctionirt. Allein Menelaos und die Tobiaden, d. h. die Helleniſten, genirte das wenig. Gerade weil die Sitte und das Geſetz ihrem Ehrgeiz im Wege war, ſollten ſie beſeitigt werden. Waren ſie früher Sünder (פריצים, רשעים, παράνομοι, ἁμαρτωλοί) aus Leichtſinn und Nachahmung der helleniſchen Moden, ſo wurden ſie jetzt Frevler aus Ehrgeiz. Die Auflöſung des Judenthums und die Einbürgerung des Hellenismus ſollte ihren Plan fördern und die Hinderniſſe aus dem Wege räumen, die ihrem Anſehen ſchadeten. Wir werden bald ſehen, daß der Dichter, welcher die Gebrechen und Laſter dieſer Zeit und dieſer Partei mit ſcharfen Worten rügte, auf das ſündhafte Beſtreben anſpielt, die berechtigten Glieder des Hohenprieſterthums ihrer Würde entkleiden und die frevelhafte Hand nach dem Hohenprieſterdiadem ausſtrecken zu wollen. Dieſer Dichter war Joſua, Sohn Sirachs aus Jeruſalem.

Wir müſſen uns jetzt mit dieſem Spruchdichter beſchäftigen, um feſtzuſtellen, daß er in dieſer Zeit der Zerfahrenheit Vertreter der Treue gegen das Judenthum und gegen die alte Sitte war, ohne jedoch dem von den Griechen entſtammenden Nützlichen und Löblichen, als einer etwaigen Neuerung, abhold zu ſein. —

Es gilt zunächſt das Zeitalter des Joſua Sirach zu beſtim-

men. Zwei Beweiſe werden gewöhnlich dafür angeführt, daß er im Anfang des zweiten Jahrhunderts gelebt habe. Der Eine iſt hergenommen von ſeinem Enkel, dem Ueberſetzer, welcher im Vorworte zur Ueberſetzung bemerkt, er ſei im 38. Jahre des Königs Euergetes nach Aegypten gekommen. [1]) Unter dieſen Euergetes kann nur der Zweite verſtanden werden, der Phyſkon genannt wurde, da der Erſte nur 25 Jahre regierte, während jener ſeine Regierung vom Jahre 170 zählte und lang regierte bis 116 (vgl. Fritzſche die Weisheit Jeſus Sirachs Einl. S. XIV. fg.). Folglich iſt der Enkel um 132 ante nach Aegypten gekommen, und demgemäß muß ſein Großvater im Anfang deſſelben Jahrhunderts gelebt haben. Ueberzeugend iſt dieſer Beweis zwar nicht, da der Ausdruck ὁ πάππος μου Ἰησοῦς auch bedeuten kann „mein Vorahn;“ dieſer könnte alſo noch im dritten Jahrhundert gelebt haben. Der zweite Beweis für die Lebenszeit des Spruchdichters wird einem anderen Umſtand entlehnt. Derſelbe ſchildert nämlich mit glänzenden Farben die Erſcheinung des Hohenprieſters Simon, des Sohnes Onias, während des Dienſtes im Tempel, und zwar der Art, als wenn er ihn im Tempel hätte fungiren geſehen. „Wie herrlich war er im Verkehr des Tempels, im Ausgehen aus dem Allerheiligſten des Vorhanges!“ [2]) Dieſes ſoll ſich auf Simon beziehen, deſſen Funktion annährend 219—199 angeſetzt wird. Dieſer Beweis iſt aber noch ſchwächer; denn Simon II. war, wie wir geſehen, ein Parteigänger der Tobiaden, d. h. der Ge-

---

[1]) Proemium: ἐν γὰρ ὀγδόῳ καὶ τριακοστῷ ἔτει ἐπὶ τοῦ Εὐεργέτου βασιλέως παραγενηθεὶς εἰς Αἴγυπτον καὶ συγχρονίσας εὗρον κ. τ. λ.

[2]) Bretſchneider hat das Richtige getroffen, daß geleſen werden müſſe ἐν περιστροφῇ ναοῦ ſtatt λαοῦ. Dafür ſpricht auch die ſyriſche Ueberſetzung במפקה מן היכלא. Ewald, dem Fritzſche ſklaviſch folgt, hat den Sinn verkannt. Das Wort περιστροφή iſt wahrſcheinlich corrumpirt.

ſetzverachtenden Helleniſten (vergl. o. S. 55), folglich kann ihn der Dichter nicht als Muſter aufgeſtellt haben. Auch ſtand er der Zeit zu nah, um als Ideal aufgeſtellt werden zu können. Weit eher müßte man an Simon I. mit dem Beinamen „der Gerechte“ (ὁ δίκαιος, שמעון הצד׳ק), denken, von deſſen ehrwürdiger Geſtalt im Talmud Sagen enthalten ſind. Die Lebenszeit Simons des Gerechten iſt aber ungewiß. Nach dem Talmud müßte er ein Zeitgenoſſe Alexanders geweſen ſein. Allein nach Joſephus Bericht war deſſen Großvater Jaddua zur Zeit des macedoniſchen Eroberers Hoherprieſter. Kurz die äußere Bezeugung läßt das Zeitalter des Sirach ſchwankend, ob er im dritten oder im zweiten Jahrhundert gedichtet hat. Innere Gründe ſprechen aber dafür, daß er zur Zeit der Unruhen der Tobiaden gelebt, die Zuſtände und Stimmungen der Zeit wiederſpiegelt und gegen deren Gebrechen ankämpft. Selbſt ſeine Verherrlichung des Hohenprieſters Simon enthält eine tendenziöſe Spitze, wie ſich weiter zeigen wird.

Das lange Gebet für die Errettung des Gottesvolkes aus den Trübſalen von Seiten der fremden Völker und die Verwünſchung der Letztern, [1]) kann ſich nur auf die Zeitlage beziehen, in der Volk und Land einem ſturmbewegten Schiffe glichen (o. S. 59), d. h. auf die Zeit von der Schlacht bei Gaza bis zum Frieden zwiſchen Antiochus Magnus und Ptolemäus Epiphanes (202—198). Feierlich und wehmüthig iſt der Anfang des Gebetes und ſchwillt immer ſchmerzlicher an:

„Erbarme Dich unſer Gott, Herr über Alle, und wirf Deine Furcht über die Völker (welche Dich nicht kennen). Erhebe Deine Hand gegen die fremden Völker, damit ſie Deine Macht erkennen. Vertilge den Widerſacher und zerſchmettere den Feind. In der

[1]) In der griechiſchen Vulgata iſt das Gebet zerſtückelt in Kap. 33, 1—7 und Kap. 36, 16b bis 22. In der ſyriſchen Verſion bildet es ein zuſammenhängendes Stück, Kap. 36, 1—16. Die eingeklammerten Sätze ſind aus dem ſyriſchen Texte.

Gluth des Feuers vertilge den Feind und alle Großen und Herrſcher der Völker, und die Dein Volk mißhandeln, mögen Untergang finden. Zerſchmettre das Haupt der Herrſcher der Völker, welche ſprechen, es iſt keiner uns gleich [1]) Sammele alle Stämme Jakobs, die auf Dich hoffen, und mögen Deine Propheten bewährt werden, und laß ſie Beſitz nehmen wie von früher. . . . Erbarme Dich Deiner heiligen Stadt Jeruſalem, der Stadt Deines Wohnſitzes . . . Gieb Lohn denen, Erhöre, o Herr das Gebet derer, die zu Dir flehen, nach dem Segen Aarons für Dein Volk. Und Alle auf Erden werden erkennen, daß Du, Herr, Gott biſt für alle Zeiten."

Man müßte ſehr hoch hinauf in die nacherziliſche Geſchichte ſteigen, um die Situation zu finden, welche für dieſes Gebet paſſen ſollte. Seit den Tagen, als die unmittelbaren Nachfolger Alexanders Judäa durchraſten, Antigonos, ſein Sohn Demetrios und der erſte Ptolemäer, war Judäa nicht in ſo großer Bedrängniß, als zur Zeit des Kampfes zwiſchen Antiochus dem Großen von dem ägyptiſchen Feldherrn Skopas, es ſei denn zur Zeit des Antiochus Epiphanes. Man müßte alſo Sirach entweder ſehr frühe in das vierte Jahrhundert oder ſehr ſpät zur Zeit der Makkabäerkämpfe ſetzen. Da nun Beides unmöglich iſt, ſo kann das Gebet nur von ihm niedergeſchrieben worden ſein, als Jeruſalem von Syrern und Aegyptern in gleicher Weiſe mißhandelt wurde, d. h. zwiſchen 202—198, d. h, zur Zeit der Wühlereien der Tobiaden. Es wird ſich weiter herausſtellen, daß der Spruchdichter geradezu gegen dieſe Partei polemiſirt.

Vorerſt ſollen die Zuſtände charakteriſirt werden, welche die „Weisheit Sirachs" vorausſetzt, und dieſe vergegenwärtigen dieſelbe Zeit. Zwiſchen Armuth und Reichthum gähnte eine jähe Kluft, die der Dichter für unausfüllbar hielt. Noch

[1]) Dieſer Vers 12 (9) iſt eine altbibliſche Nachbildung: מחץ ראש מרעות הָאֹיְבִים האומרים אין כמוני.

mehr, er identificirt die Reichen mit den Sündern, und die Armen mit den Frommen.

„Jedes Thier liebt ſeine Gattung und jeder Menſch ſeines Gleichen. [1]) Was hat der Wolf gemein mit dem Lamme? So der Sünder mit dem Frommen. Welchen Friede hat die Hyäne mit dem Hunde und welchen der Reiche mit dem Armen? . . . Ein Gräuel iſt dem Uebermüthigen die Niedrigkeit, ſo iſt den Reichen ein Gräuel der Arme. . . . Gut iſt der Reichthum, an dem keine Sünde klebt, aber die Armuth (erſcheint dem Sünder ein Uebel. [2])

Alſo die Reichen hatten damals keinerlei Gemeinſchaft mit dem Armen, es ſei denn die, daß ſie dieſelben ausbeuteten. Die Reichen waren zugleich die Sünder, die Gottloſen, die Geſetzübertreter. Erinnern wir uns, daß das jüdäiſche Volk vor des Tobiaden Uebernahme der Steuerpacht durchweg arm war, und daß erſt durch ihn Reichthum ins Land floß (o. S. 51). Die Steuerpächter wurden plötzlich reich und hatten alle Unarten der Emporkömmlinge an ſich. Der Spruchdichter ſchildert demnach in dieſen Verſen den ganzen Uebermuth und die Unverträglichkeit der tobiadiſchen Parvenüs; dieſelben waren zugleich die Sünder, und die Armen und Frommen waren ihnen ein Gräuel. — Derſelbe Zuſtand wird auch durch eine andere Versreihe veranſchaulicht.

„Wer Gold liebt, wird nicht gerecht werden, (und wer Beſitz verfolgt geht dadurch in die Irre. [3]) . . . Glücklich der Reiche, der

---

[1]) Sirach 13, 14—34. Der erſte Vers wird auch im Talmud aus dem Sirachidiſchen Spruchbuch citirt (Baba Kama 92 b): כל עוף למינו ישכון וכן אדם לדומה לו, Dieſes לדומה לו, τῷ ὁμοίῳ αὐτοῦ, ſyriſch לאינש דדמא לה, iſt zu accentuiren. Der Menſch verbindet ſich nicht wie die Thiere mit allen Individuen derſelben Gattung, ſondern lediglich mit denen, die ihm an Lebensſtellung gleich ſind.

[2]) Der Syrer giebt dieſen Vers 24 (26) gut wieder: ובישא מסכנותא על גבב חטהא. Im Hebr. ſcheint לפי חטא geſtanden zu haben, das der griechiſche Ueberſetzer ungenau mit ἐν στώμασιν überſetzt hat.

[3]) Sirach K. 34, 5—11 (Syrer, 31, 10—17). V. 5b kann der griechiſche

ohne Fehl gefunden wurde und dem Golde nicht nachging. Wer iſt ein Solcher? Wir wollen ihn glücklich preiſen! denn Großes hätte er in ſeinem Volke gethan. Wer wurde darin geprüft und untadelhaft befunden? Er ſei zum Ruhme! Wer vermochte zu übertreten (die Geſetze) und übertrat ſie nicht, Böſes zu thun und that es nicht!"

Alſo abermals der Reichthum und die Geſetzesübertretung im Bunde! Man kann in dieſer Schilderung noch weniger die gewiſſenloſe Tobiaden und ihren Anhang, die angehenden Helleniſten, die „entarteten Söhne Deines Volkes" בני פריצי עמך im Daniel, die geſetzloſen Söhne (*υἱοὶ παράνομοι* = בני בליעל) im erſten Makkabäerbuche verkennen.

Der geſetzestreue Spruchdichter kann ſich nicht enthalten Wehe über dieſe Geſetzesverächter auszurufen.

„Wehe Euch, gottloſe Männer, die Ihr das Geſetz des höchſten Gottes verlaſſen habt! Wenn ihr geboren werdet, ſo werdet Ihr zum Untergang geboren, und wenn Ihr ſterbet, ſo ſterbet Ihr zum Fluche. Alles aus der Erde kehrt zur Erde zurück, und eben ſo die Gottloſen vom Fluch zum Untergang!" [1])

Dieſe Klaſſe oder Partei, welche der Sirachide ſtets im Auge hat, ging ſo weit, daß ſie ſich des Geſetzes, des Judenthums, ſchämte. —

„Nicht jegliche Schaam zu beachten iſt gut, und nicht Alles wird in Wahrheit geſchätzt. Schämet Euch vor Vater und Mutter der Unzucht, vor dem Herrſcher und Mächtigen der Lüge . . . vor der Verſammlung des Volkes der Geſetzloſigkeit . . . Dieſer Dinge ſchäme Dich nicht und nimm nicht Rückſicht auf die Perſon zu ſün-

---

Text nicht richtig ſein: *καὶ ὁ διώκων διαφθοράν αὐτὸς πλησθήσεται*, vielmehr nach dem Syriſchen: ודרדף בחר קנינא בה נטעא, d. h. wie Einige emendirt haben *διώκων διάφορον ἐν αὐτῷ πλάνη θήσεται*. Im Hebräiſchen würde es lauten ומרדף אחר קנין בו יאבד.

[1]) Sirach 41, 8 fg. Der Text iſt nicht fehlerfrei, und Fritzſche vermochte ihn nicht herzuſtellen, Comment. S. 237.

digen. Des Geſetzes des Höchſten und ſeines Bundes ſchäme Dich nicht!“ [1])

Der Verkehr mit den Griechen hatte es dahin gebracht, daß dieſe Weltlichen ſich vor ihnen ſchämten, die Geſetze zu befolgen, und dann genirten ſie ſich auch vor einander altväteriſch zu leben.

Ganz beſonders war es die Jugend, welche dem Judenthum den Rücken kehrte. Oefter rügt der Spruchdichter dieſe Altklugheit der Jugend, welche die Modethorheit mitmachte und das Geſetz verachtete:

„Wünſche nicht eine Fülle nichtsnütziger Kinder, noch freue Dich gottloſer Söhne, wenn Gottesfurcht nicht bei ihnen iſt . . . Beſſer Einer (welcher Gottes Willen thut) als tauſend, und kinderlos ſterben als gottloſe Nachkommen haben.“ [2])

Der Spruchdichter fügt hinzu, daß er dieſe Verirrungen und ihre Folgen ſelbſt erlebt hat. [3]) Er deutet auch an, daß er die Quelle dieſer Uebel kannte, nämlich die falſche Weisheit, welche die Judäer von den Griechen gelernt hatten.

„Jede Weisheit iſt Furcht des Herrn und bei jeder Weisheit Erfüllung des Geſetzes. Nicht iſt Weisheit Kenntniß der Schlechtigkeit, und nicht Einſicht im Rathſchlage der Sünder. Es giebt eine Klugheit, und dieſe iſt ein Gräuel, und es giebt einen Verſtändigen, der der Weisheit entbehrt. [4]) Beſſer der an Einſicht nahſtehende Gottesfürchtige, als der an Vernunft reiche Geſetzesübertreter“.

In dieſen Sprüchen iſt die falſche Weisheit der Frömmigkeit und Geſetzestreue entgegengeſetzt. Aus anderen Sentenzen ergiebt ſich, daß er unter falſcher Weisheit geradezu die griechiſche Philo-

---

[1]) Daſ. 41, 16; 42, 1 fg. אל תבוש מתורת ה' עליון ומבריתו.

[2]) Daſ. 16, 1 fg., ebenſo 41, 5 fg.

[3]) Daſ. 16, 5 *πολλὰ τοιαῦτα ἑώρακα ἐν ὀφθαλμοῖς μου.*

[4]) Daſ. 19, 23 b muß man leſen *κ. ἔστιν ἔμφρων ἐλαττόμενος σοφίᾳ* ſtatt *ἄφρων*, hebräiſch ויש נבון חסר חכמה.

ſophie verſtand, welche von der Skepſis angefreſſen war und Moral wie Religion untergrub.

„Sprich nicht, durch den Herrn iſt Abfall (und Sünde. [1]) „Sprich nicht, er ſelbſt hat mich ſtraucheln gemacht, denn er hat kein Wohlgefallen [2]) an einem ſündhaften Mann. Jedes Schlechte und jeden Gräuel haßt der Herr, und er hat ſie nicht gegeben [3]) denen, die ihn fürchten. Er ſelbſt erſchuf den Menſchen im Anfange und überließ ihn ſeinen Affekten. [4]) Wenn Du willſt kannſt Du ſeine Gebote beobachten . . . Feuer und Waſſer hat er Dir vorgelegt, wohin Du willſt magſt Du die Hand ausſtrecken. Vor dem Menſchen iſt Leben und Tod, das was ihm beliebt, wird ihm gewährt . . . . . Und er gebot Niemanden zu freveln und gab Niemanden Einſicht, damit er ſündige.

Dieſe Sentenzen bilden einen ſcharfen Proteſt des Judenthums gegen die falſche Weisheit, oder wie man jetzt berechtigt iſt, ſie zu bezeichnen, gegen die griechiſche Philoſophie. Der gegen die menſchlichen Neigungen höchſt gefügige Epikuräismus und der unterwühlende Skepticismus waren von dem Heerde der griechiſchen Philoſophie nach Alexandrien gedrungen und hatten dort in den ſchlaffen Gemüthern Verheerungen angerichtet. Von Alexandrien aus war dieſe ſogenannte Weltweisheit auch nach Jeruſalem eingeſchleppt worden. Hier hatte ſie eine Geſetzauflöſende Richtung genommen und formulirte ſich folgendermaßen: Gott hat die Triebe und Neigungen in das menſchliche Herz ge-

---

[1]) Der griechiſche Text giebt keinen Sinn (15, 11): ὅτι διὰ κύριον ἀπέστην· ἃ γὰρ ἐμίσησεν, οὐ ποιήσεις. Fritzſche vermochte nicht das Richtige zu finden. Der Syrer hat aber eine beſſere L.A. לא תאמר מן קדם אלהא סרחת וחטוא מטול דמדם דסנא לא עבד.

[2]) Auch in dieſem Verſe (12) hat der Syrer eine beſſere L.A. ליח ליה גיר חנינא בברנש עוא. In LXX χρείαν corrumpirt für χάριν.

[3]) Syrer ולא נחל unverſtändlich; im Griechiſchen ἐκ ἔστιν ἀγαπητόν. Vielleicht ſtand im hebräiſchen Texte: ולא יהבם und der Ueberſetzer las ולא אהובם.

[4]) ἐν χειρὶ διαβολίου ביד יצרו, das nur durch Affekt wiedergegeben werden kann.

legt. Wenn dieſe zur Sünde und zur Uebertretung reizen, ſo iſt doch Gott eigentlich der Urheber der Sünde. Es iſt die Sprache des kraſſen epikuräiſchen Eudämonismus, welcher zugleich die ſittliche Beſtimmung des Menſchen leugnet und ihn zum Sklaven ſeiner Neigungen macht. Es iſt die Sprache der verderbten Helleniſten in Judäa, welche die griechiſche Weisheit zum Deckmantel ihrer Ungebundenheit und frevelhaften Gelüſte machten. Der Spruchdichter Sirach eifert daher mit der ganzen Schärfe ſeiner Beredſamkeit vom Standpunkte des Judenthums gegen dieſe zugleich falſche und verderbliche Theorie. Deutlich genug ergiebt ſich daraus, daß die angefirnißte helleniſche Cultur zu ſeiner Zeit in Judäa eingedrungen war und traurige Wirkungen hervorgebracht hat.

Wenn noch ein Zweifel dagegen aufkommen könnte, daß der Spruchdichter gegen die Philoſophie eifert, freilich gegen die, wie ſie zu ſeiner Zeit üble Folgen nach ſich zog, ſo ſind andere Sentenzen im Stande, ihn zu beſeitigen. Eine ganze Reihe von Sprüchen richtet ſich gegen die Ueberhebung des Menſchen, durch die eigene Kraft ſeiner Vernunft die Geheimniſſe des Weltalls ergründen zu wollen.

„Je größer Du biſt, deſto mehr demüthige Dich, ſo wirſt Du vor dem Herrn Gnade finden. Denn groß iſt die Macht Gottes und nur den Demüthigen ſind ſeine Geheimniſſe offenbar. [1]) Was Dir zu ſchwer iſt, ſuche nicht, und was Dir zu ſtark iſt, ergründe nicht. Ueber das, was Dir geſtattet iſt, denke nach, mit geheimen Dingen haſt Du nichts zu thun . . . . Denn Viele haben ihre Gedanken in die Irre geführt, und ihre verderblichen Vorſtellungen haben ſie zu Falle gebracht.“

---

[1]) Auch in Kap. 3, 17—24 iſt der ſyriſche Text zuverläſſiger als der griechiſche. V. 18 (ſyr. 17) hat S. ולמכיכא דאוא מתגלין, was ſinngemäßer iſt als im Griechiſchen. Fritzſche hat auch hier die Tragweite der angewendeten Ausdrücke verkannt. Es wird nicht vor Ehrgeiz und Ueberhebung gewarnt, ſondern vor Grübelei und falſcher Theorie. Das griechiſche ὑπόληψις iſt im Syriſchen durch רעין wiedergegeben und ὑποόνοια durch דמוחא, d. h. „Vorſtellung“, nicht „Wahn,“ wie Fr. es auffaßt.

Ein großer Theil der Sirachidiſchen Spruchweisheit iſt gegen die falſche Lehre der Griechen gerichtet, ſie betrachtet ſie als die Mutter von Laſtern, Geſetzesübertretung und Abfall von Judenthum. Daher ſetzt Sirach dieſer Weisheit eine andere entgegen in ſo vielfachen Wendungen und in ſo gehäufter Wiederholung, als könnte er nicht genug auf den Unterſchied aufmerkſam machen. Welches iſt die andere Weisheit, welche der Spruchdichter im Gegenſatze gegen die falſche ſo oft und ſo eindringlich empfiehlt? Scheinbar iſt es der uralte Gedanke, den ſchon der Dichter des Buches Hiob und einer der Dichter der Salomoniſchen Sprüche als Reſultat ihrer Forſchung aufgeſtellt haben: „der Weisheit Anfang iſt Gott fürchten.“ Allein bei Sirach erhält dieſer Gedanke einen ganz neuen und reicheren Inhalt. Um ihn würdig auseinanderzuſetzen, hat der Spruchdichter ihm einen ganzen Abſchnitt: [1]) „Lob der Weisheit“ gewidmet.

„Die Weisheit preiſt ſich ſelbſt,
Und in der Mitte des Gottesvolkes rühmt ſie ſich.
In der Verſammlung Gottes öffnet ſie ihren
Mund und in der Mitte ſeines Heeres rühmt ſie ſich.
„„Ich bin aus dem Munde des Höchſten hervorgegangen, und wie ein Gewölk deckte ich die Erde.
In höchſter Höhe habe ich meine Wohnung aufgeſchlagen,
Und mein Thron iſt bei den Säulen der Wolken.
Im Himmelskreiſe kreiſte ich allein,
Und in der Tiefe des Abgrundes wandelte ich.
In den Wogen des Meeres, den Grundfeſten des Erdkreiſes und auf der ganzen Erde über jedes Volk und jeden Stamm herrſchte ich.
Bei dieſen Allen ſuchte ich Ruhe, in weſſen Erbe ich weilen ſoll.
Dann gebot mir der Schöpfer des All, und der mich geſchaffen bereitete mein Zelt und ſprach:
In Jakob wohne,

[1]) Kap. 24 hat im Griechiſchen die Ueberſchrift *Αἴνεσις σοφίας*.

Und in Iſrael nimm Beſitz.
Vor Alters ſchuf er mich,
Und in Ewigkeit werde ich nicht aufhören.
Im heiligen Zelte diente ich vor Ihm,
Und in Zion wurde ich gefeſtigt.
In der heiligen Stadt gab er mir Ruhe
Und in Jeruſalem iſt meine Macht.

. . . . . .

Kommt herbei, die ihr mich begehret
Und ſättigt Euch von meinen Früchten.

. . . . . .

Dieſes Alles iſt im Buche des Bundes des Herrn enthalten, im Geſetze, das Moſe als Erbe für die Gemeinde Jakobs gebot.

Das Judenthum, die Thora, das Geſetz, welches Moſe dem Volke Iſrael gebracht, dieſes iſt die höchſte Weisheit. Das iſt der Grundgedanke des Spruchdichters. Wenn er ſich in alter Weiſe ausdrückt, der Anfang der Weisheit iſt Gottesfurcht, ſo hat dieſe Wendung bei ihm einen ganz anderen Sinn, den Sinn nämlich, daß alle Weisheit in dem von Gott geoffenbarten Geſetze enthalten iſt. Dieſer Weisheit gegenüber iſt jede andere, jede Philoſophie falſch, eitel und nichtig. Nur wenn man Sirach in die Zeit verſetzt, in welcher das Judenthum gegenüber der griechiſchen Weisheit geringgeſchätzt wurde, in welcher die Tobiaden es gegen fremdes Weſen hintenanſetzen, ſo iſt es begreiflich, daß er deſſen hohe Bedeutung ſo hoch pries. Ueberzeugt von der Erhabenheit des Geſetzes, dem nichts Anderes auch nur im Entfernteſten gleich kommen könnte, ſprach er zuverſichtlich aus:

„Ein weiſer Mann haßt das Geſetz nicht . . . Ein verſtändiger Mann vertraut dem Geſetze, und das Geſetz iſt ihm bewährt wie eine Antwort der Urim (und Thumim.“ [1])

Oder in einer andern Wendung.

„Wünſcheſt Du Weisheit, befolge die Geſetze, und der Herr wird ſie Dir in Fülle gewähren.“ [2])

---

[1]) Sirach 36, 2 fg.
[2]) Daſ. 1, 26.

Dieſe und viele andere Sentenzen im Sirachidiſchen Spruchbuch erhalten Relief, wenn man ſich im Hintergrunde die helleniſtiſchen Tobiaden denkt, welche theoretiſch das Geſetz, die Thora, und damit auch jede Moral wegklügelten und es praktiſch mit dem ſtolzen Bewußtſein von Cultusbeförderern übertraten. Gegen dieſe ſind die Spitzen gerichtet.

Noch deutlicher treten die Contouren der frevelhaften Tobiaden aus Sirachs Sprüchen heraus, wenn man ſeine Sentenzen ſcharf beachtet, welche das Prieſterthum und Hohenprieſterthum beſprechen.

„Warum ragt ein Tag über dem andern hervor, obwohl das Licht jedes Tages im Jahre von der Sonne kommt? Nach der Weisheit Gottes ſind ſie geſchieden, und er hat ausgezeichnet Zeiten und Feſte. Einige hat er erhöht und geheiligt, und Andere hat er beſtimmt zur Zahl der Werkeltage. Und auch alle Menſchen ſind aus Thon, und aus Erde iſt Adam erſchaffen. In der Fülle der Erkenntniß hat er ſie geſchieden und hat ihre Wege verſchieden geſtaltet. Einige derſelben hat er geſegnet und erhöht, Andere hat er geheiligt und ſich näher gebracht, und Andere wieder hat er verflucht und erniedrigt . . . Wie Thon in der Hand des Töpfers, ſo ſind die Menſchen in der Hand deſſen, der ſie geſchaffen. . . . So blicke auf alle ſeine Werke, je ein Paar ſind ſie, eins gegen das andere.“ [1])

Dieſe Sentenzen zielen offenbar dahin, das von Gott auserwählte Prieſterthum zu verherrlichen. Es ſtammt von Gott. Die Söhne Aarons hat Gott einmal auserkoren, geheiligt und ſich näher gebracht, und ſo ſoll es bleiben. Der fürwitzige Menſch ſoll nicht fragen, in wie fern ſoll ein Menſch vor dem andern bevorzugt ſein, eben ſo wenig wie er den Vorzug einiger heiligen Tage vor Andern in Abrede ſtellen kann. — Einige ſeiner Zeitgenoſſen müſſen demnach an der Berechtigung der Aaroniden ge-

[1]) Sirach 36, 7—15.

rüttelt haben, daß der Spruchdichter es für nöthig hält, dieſe Inſtitution als von Gott eingeſetzt zu betonen. Noch deutlicher zeigt es ſich aus einer Partie der Sirachidiſchen Sentenzen, daß in ſeiner Zeit Angriffe auf die Hohenprieſterwürde gemacht worden ſein müſſen. Um dieſen Punkt zu erhellen, müſſen vorher die letzten Kapitel des Spruchbuches (44—50) beleuchtet werden.

Dieſelben haben im griechiſchen Texte die Ueberſchrift: Loblied auf die Väter (πατέρων ὕμνος) und haben zum Inhalte die Geſchichte der großen Männer, welche in der Bibel vorkommen von Henoch und Noa bis Nehemia. Der Zweck dieſes Hymnos iſt keineswegs die Verherrlichung der hiſtoriſchen Geſtalten, und auch nicht (wie Fritzſche annimmt) der Preis Gottes, wie ſich derſelbe in der geſchichtlichen Leitung des iſraelitiſchen Volkes zu erkennen gegeben habe. Denn ſonſt müßten auch die Großthaten der Geſchichte aufgezählt ſein, welche ſich nicht an gewiſſe Träger knüpfen. Vielmehr iſt die Tendenz der Verherrlichung, Muſterbilder der Frömmigkeit, der Gottergebenheit und der Geſetzestreue für das lebende Geſchlecht zur Nacheiferung aufzuſtellen. Daher wird gleich im Eingange hervorgehoben, daß diejenigen, welche nicht in Gottes Wegen wandelten, Untergang fanden „und ſie waren als wären ſie nicht geweſen“. [1]) Dieſer geſchichtliche Epilog ſteht in engſter Beziehung mit der ganzen Sammlung. Was in den Sentenzen an einzelnen Beiſpielen gezeigt wurde, daß die Befolgung der Geſetze die höchſte Tugend ſei und zum Glücke und Befriedigung führe, die Geſetzesübertretung dagegen ſchlimme Folgen nach ſich ziehe, das ſoll in großen Zügen durch geſchichtlich biographiſche Skizzen beſiegelt werden.

Auffallender Weiſe verweilt der Dichter am längſten bei Aaron, viel länger als bei Moſe, David und den frommen Königen. Schon daraus iſt zu erſehen, daß Sirach damit eine

[1]) Sirach 44, 8—9.

Tendenz beabſichtigt hat, mehr aber noch durch einzelne Züge, welche bei der Schilderung angebracht ſind und die Schlußworte, die geradezu wie eine Mahnung und Warnung klingen.

„Den Aaron erhöhte Er und heiligte ihn (Moſe) ähnlich, ſeinen Bruder aus Levi's Stamm. Er ſchloß mit ihm ein ewiges Bünd- und gab ihm ewiges [1]) Prieſterthum."

Darauf folgt eine ausführliche dichteriſche Schilderung der hohenprieſterlichen Gewänder und des hohenprieſterlichen Schmuckes, und dieſe Schilderung ſchließt mit den Worten:

„Vor ihm (Aaron) iſt Solches nicht geweſen bis in Ewigkeit, kein Fremder bekleidete ſich damit außer ſeine Söhne allein und ſeine Nachkommen immerdar." [2])

Dieſer Zug muß ſeine Bedeutung haben und wird durch andere Züge verdeutlicht. Denn auffallend iſt auch die Erwähnung der Geſchichte, daß Aarons Prieſterthum Anfechtungen von der Rotte Korach's erfahren hat, und daß ſeine Feinde einen ſchmählichen Untergang gefunden haben.

„Es ſtanden Vermeſſene wieder ihn auf, und eiferten gegen ihn in der Wüſte, die Männer im Gefolge von Dathan und Abiram, und die Rotte Korach's. Gott ſah es und es gefiel ihm nicht, und ſie wurden vernichtet in Zornes Gluth. Er that Wunderzeichen an ihnen, ſie mit ſeiner Feuerflamme zu verzehren. Und er gab Aaron neuen Glanz und beſtimmte ihm als Erbe die Erſtlinge." [3])

Hier haben wir einen deutlichen Fingerzeig. Es ſtanden Fremde und Vermeſſene auf, Aaron die Hohenprieſterwürde ſtreitig zu machen, Korach, Dathan und Abiram. Aber was war ihr Ende? Schmählicher Untergang durch Wunderzeichen. Dieſer Zug hat entſchieden eine polemiſche Spitze, gegen die Korach,

---

[1]) 55, 7, ἱερατείαν λαοῦ hat keinen rechten Sinn. Im hebr. Text ſtand wohl urſprünglich כהונת עולם; der Ueberſetzer las dafür כהונת עם.

[2]) Daſ. 45, 13. ἀλλογενὴς will nicht bloß ſolche ausſchließen, welche nicht vom Stamme Levi waren, ſondern auch ſolche, welche nicht von der direkten Descendenz Aarons abſtammten.

[3]) Daſ. 45, 18—19.

Dathan und Abiram unter den Zeitgenoſſen des Dichters, welche ebenſo wie jene die Hohenprieſterwürde an ſich reißen möchten, und gegen den fungirenden Kohén Gadól eifern. Mit einem Worte, die Pointe iſt gegen Menelaos und Simon gerichtet, die, obwohl nicht von Aarons direkter Deſcendenz, die Hand nach dem hohenprieſterlichen Diadem ausſtrecken. Aber ſie mögen ſich vorſehen, daß es ihnen nicht wie Dathan, Abiram und Korach gehe. Es iſt eine Warnung. Das Folgende beſtätigt dieſe Vorausſetzung. Der Dichter mochte nämlich nicht von Aaron ſcheiden, ohne noch etwas von dem Verdienſte der hohenprieſterlichen Familie zu erwähnen. Er weilt noch bei Pinehas.

„Pinehas ſein Sohn, der dritte an Ruhm, weil er in der Furcht Gottes über den Abfall des Volkes aufſtand . . . mit Gefahr ſeiner Seele und ſühnte Iſrael. Darum wurde mit ihm ein Friedensbündniß geſchloſſen, den Prieſtern und dem Volke vorzuſtehen, damit ihm und ſeinen Nachkommen das Hoheprieſterthum[1]) verbleibe in Ewigkeit. Und ſo wie der Bund mit David, dem Sohne Iſai's aus den Stamm Juda die Erbſchaft des Königs von Sohn zu Sohn allein iſt, ſo auch die Erbſchaft Aarons und ſeiner Nachkommen (von Sohn zu Sohn.")

Hier iſt die polemiſche Pointe nicht zu verkennen. Den unmittelbaren Nachkommen Aarons und Pinehas' ſoll das erbliche Hohenprieſterthum verbleiben, ſo wie den Nachkommen Davids das erbliche Königthum von Sohn zu Sohn. So beſtimmte das Bündniß, welches Gott mit Pinehas geſchloſſen. Wer außerhalb des davidiſchen Hauſes die Hand nach der Königskrone ausſtreckt, iſt ein Uſurpator, und wer ſich an dem Hohenprieſter-Diadem Aarons vergreifen will, iſt ein Heiligenſchänder. Der ganze Paſſus wäre vollſtändig überflüſſig, wenn er nicht

---

[1]) Daſ. 45, 23—26, V. 24 b: ἱερωσύνης μεγαλεῖον iſt nicht mit Fritzſche, die Herrlichkeit des Prieſterthums, ſondern das „Hoheprieſterthum", wie Syrer והוא לה ולזרעא כהנותא רבתא לעלם. Man kann alſo leſen: ἱερωσύνη μεγάλη.

gegen Solche gerichtet iſt, welche das Hohenprieſterthum uſurpiren wollten.

Eben ſo entſchieden ſpricht das Stoßgebet, welches dieſe Partie von Aaron und ſeinen Nachkommen abſchließt, für die polemiſche Tendenz derſelben:

„Darum preiſet Gott,[1]) daß er euch gebe Weisheit in euer Herz, ſein Volk in Gerechtigkeit zu richten, damit nicht ſchwinde ihr Glück und ihr Ruhm für die Geſchlechter in Ewigkeit."

Weſſen Glück und Ruhm ſoll nicht ſchwinden? Offenbar iſt das Gebet an die Prieſter adreſſirt. Sorget dafür, daß das dem Hauſe Aaron verheißene Glück und der demſelben zugeſicherte Ruhm nicht ſchwinde, wenn ihr das Bündniß Gottes mit Aaron und Pinehas auflöſen würdet. Der Vorzug und die Würde des Hohenprieſterthums können nur beſtehen, wenn ſie im Sinne deſſen ausgeübt werden, der ſie verliehen hat, d. h. erblich von Vater auf Sohn. Erinnern wir uns, daß Sirach an einer andern Stelle (o. S. 109) die Supermatie der Hohenprieſter ſtark betont hat, daß ſie gegen jede Anfechtung geſichert bleiben ſollte. Gott hat nun einmal einen Menſchen vor dem Andern ausgezeichnet, ſo wie einen Tag vor dem Andern, und daran iſt nicht zu mäkeln.

Es geht alſo entſchieden aus allen dieſen Momenten hervor, daß Sirach zur Zeit der Tobiaden Menelaos und Simon geſchrieben hat, als dieſe kein Geheimniß mehr mit ihrem frevelhaften Plane machten, die Hohenprieſterwürde an ſich zu reißen und gegen den Hohenprieſter Onias III. Intriguen anzettelten.

Um ſeiner Warnung noch mehr Nachdruck zu geben, führte er ganz zuletzt ſeinen Leſern eine Perſönlichkeit von hohenprieſter-

---

[1]) Dieſen Eingang hat der Syrer: מכיל כרכו לאלהא דיהב לכון חכמתא; er fehlt im Griechiſchen und auch noch die Partikel ἵνα vor dem Conjunctiv δῴη.

licher Abkunft vor, welche, obwohl nicht der alten Zeit angehörig, doch als ein verklärtes Ideal der hohenpriesterlichen Heiligkeit und Würdigkeit im Gedächtnisse des Volkes lebte. Simon den Gerechten schildert Sirach mit einer besonderer Vorliebe, mit einer Art Begeisterung. Man hat aus der lebhaften Schilderung geschlossen, daß der Dichter denselben noch gekannt und im Heiligthum fungiren gesehen habe. Das ist ein Irrthum. Sirach liebt es, prachtvolle Bilder sogar in übertreibender Manier zu gebrauchen. Wie er das Diadem, welches Aaron angelegt, durch Bilder zu verherrlichen sucht, ohne es gesehen zu haben, „ein werthvoller Schmuck, ein Werk der Pracht, eine Lust für die Augen, liebliches Geschmeide," [1]) eben so idealisirt er die Erscheinung, die Tracht, den Gang, die Bewegung, das Auftreten des Hohenpriesters Simon. Daraus folgt keineswegs, daß er ihn je von Angesicht zu Angesicht gesehen habe. Es ist dichterische Ausschmückung. Im Grunde paßt die Schilderung auf jeden Hohenpriester, wenn er die Prachtgewänder trug und im Tempel fungirte. Nur dadurch ragt Simon hervor, daß er für Jerusalem Sorge trug und das Volk vom Feinde befreite! Wie schon oben (S. 100) erwähnt, war Simon der Gerechte durch die Sage verklärt, weil er unter den Hohenpriestern der nacherilischen Zeit der einzig bedeutende war. Sirach benutzte dessen Popularität, um nächst Aaron und Pinehas einen imposanten, heiligen Hohenpriester als Muster aufzustellen. Dieser Hoherpriester war dem Dichter für seinen Zweck um so willkommener, als er im Andenken des Volkes lebte und der Stammvater des in der damaligen Gegenwart fungirenden Hohenpriesters war. Um so mehr konnte sein Beispiel mahnend und warnend wirken. Zu diesem Zwecke dichtete Sirach auch ein Gebet, welches das Volk in Simon des Gerechten Tagen, sobald er den heiligen Dienst im Tempel vollendet hatte, gebetet haben soll.

---

[1]) Sirach 55, 13.

„Und es pries das Volk Gott, welcher Wunder gethan, auf Erden die Menſchen geſchaffen aus Mutterleibe, ſie leitet nach ſeinem Willen, ihnen Weisheit des Herzens zu geben. Daß Friede unter ihnen ſich erhalte bei Simon dem Gerechten und bei ſeinen Nachkommen wie die Tage des Himmels.“ [1])

Das ſollte des Dichters letztes Wort ſein, daß Friede bleiben ſoll bei den Nachkommen Simons des Gerechten. Dieſer Friede war alſo zu ſeiner Zeit bedroht, die Tobiaden, Menelaos und Simon, die Enkel Simons des Gerechten, haben ihn geſtört. Sie feindeten den Inhaber des Hohenprieſterthums an und intriguirten, ihm die Würde zu rauben. Dieſelben Frevler, welche das Geſetz Gottes verachteten, das Fremde hochprieſen und das Eigenthum Iſraels geringſchätzten, dieſelben wollten auch das heilige Hohenprieſterthum entweihen, welches Gott „laut eines Bündniſſes den unmittelbaren Nachkommen Aarons zugeſichert“ hatte. Dieſe ſchwere Anklage liegt in Sirachs Verſen. Es iſt alſo kein Zweifel daran, daß er zur Zeit der Wühlereien der Tobiaden oder Helleniſten gelebt hat, daß er ihren auf Geld gerichteten Hochmuth, ihre Geſetzverachtung, ihre Vorliebe für fremdes Weſen, ihre Lüſternheit nach der Hohenprieſterwürde gegeißelt oder vielmehr ſie gewarnt hat, von ihren frevelhaften Plänen abzuſtehen.

Es iſt für die bibliſche Literaturgeſchichte nicht gleichgültig, die Lebenszeit des Spruchdichters Joſua ben Sirach präciſiren zu können. Das Vorhandenſein von Makkabäerpſalmen in Pſalter

---

[1]) Dieſer Paſſus kommt nur im Syriſchen vor, deſſen Text viel ſinngemäßer erſcheint, als der griechiſche. In dieſem ſcheint es, als wenn der Dichter dies Gebet zum Schluß geſprochen hätte; das paßt aber nicht zu dem ſich eng anſchließenden vorangehenden Vers, worin es heißt, daß das Volk betete. Es muß nun darauf folgen, was das Volk gebetet hat. Ferner iſt es nicht denkbar, daß der ſyriſche Vertent willkürlich hinzugefügt hätte: ורחקיים עם שמעון חסדא יעם זרעה. So etwas muß er im hebr. Original geleſen haben. Der griechiſche Vertent hat aus שמעון gemacht ἐν Ἰσραήλ.

wird gegenwärtig nur noch von wenigen zurückgebliebenen Auslegern in Abrede geſtellt. Es wird alſo vorausgeſetzt, daß damals noch in hebräiſcher Sprache gedacht, geſprochen und gedichtet wurde, und daß es einen Leſerkreis für hebräiſche Poeſie gegeben hat. Aber dieſe Vorausſetzung iſt bisher nicht belegt worden; daher ſteifen ſich die Gegner der Makkabäerpſalmen auf ihre Negation und führen Belege an, daß die hebräiſche Sprache damals ausgeſtorben geweſen ſein müſſe, daß ſie durch das aramäiſche Idiom der Umgebung völlig verdrängt worden ſei. Iſt dagegen feſtgeſtellt, daß Sirach kurz vor dem Ausbruche der Makkabäerkämpfe gelebt und hebräiſch gedichtet hat, ſo iſt die vermißte Baſis gefunden. Sirach war ein hebräiſcher Dichter, und wenn er auch keinen Vergleich mit dem Dichter des Hiob und des Hohenliedes aushält, ſo ſtand er doch gegen die Spruchdichter von Miſchlê nicht zurück. Seine Sprache iſt jedenfalls reiner als Kohélet. Seine Dichtung iſt noch vollſtändig hebräiſch gefärbt und ziemlich frei von Aramäismen; nur enthält ſie ſchon neuhebräiſche Elemente. Da ſich vorausſetzen läßt, daß Sirach nicht in den Wind hinein hat dichten wollen, ſondern einen Kreis vor Augen hatte, welcher ſeine Sentenzen wenn auch nicht immer beherzigen, ſo doch leſen würde, ſo iſt damit unwiderleglich bewieſen, daß die hebräiſche Sprache und die hebräiſche Dichtungen kurz vor dem Ausbruche der Makkabäerkämpfe verſtanden wurden, daß dieſe Sprache wenn auch nicht im Munde des Landvolkes, ſo doch mindeſtens in dem der Städter gelebt hat. Nimmt man noch dazu, daß der Verfaſſer des erſten Makkabäerbuches etwa ein Jahrhundert nach Sirach gelebt und die Geſchichte dieſer Kämpfe in hebräiſcher Sprache und in bibliſchem Colorit erzählt hat, ſo iſt damit jene Annahme gerichtet, daß dieſe Sprache in der vorgerückten nacherıliſchen Zeit ausgeſtorben geweſen ſei. Es iſt im Gegentheil erwieſen, daß ſie damals noch in neue Blüthe trat und daher eine neue herrliche Poeſie entfalten konnte. Gerade die Zuckungen der Makkabäerkämpfe, die Reaktion gegen

das aufgezwungene fremde Weſen, gegen den Hellenismus, haben der hebräiſchen Sprache neue Kraft verliehen. Sie wurde dadurch ein Schibolet der Nationalität.

Richten wir indeſſen unſer Augenmerk wieder auf die makkabäiſche Vorgeſchichte. Wir haben gefunden, daß die Tobiaden und an ihrer Spitze Menelaos und Simon durch die Herrſchaft der ſeleucidiſchen Herren in Judäa im Beſitze der Machtmittel waren, daß ſie Jeruſalem zu einem Heerde der Intriguen machten, daß ſie ſich dem Judenthum entfremdet hatten, daß ſie als Frevler und Geſetzesübertreter galten, daß ſie eine Affenliebe für das Hellenenthum im Innern trugen, und endlich daß ihr frevelhafter Sinn dahin gerichtet war, die Hohenprieſterwürde zu uſurpiren. Ihr leidenſchaftlicher Haß war in Folge deſſen gegen zwei Perſonen gerichtet, die ihrem Ehrgeize im Wege ſtanden und zuſammenhielten, gegen den Hohenprieſter Onias III. und gegen Hyrkanos, welcher, ein Parteigänger der ptolemäiſchen Dynaſtie, in Jeruſalem Verbindungen zu Gunſten derſelben, alſo gegen die Seleuciden und gegen die Tobiaden unterhielt. Hyrkanos hatte vom alexandriniſchen Hofe wahrſcheinlich als Belohnung für ſeine Treue, Peräa als Steuerdomäne erhalten. In dieſer Gegend wohnten damals Judäer inmitten nabatäiſcher und ammonitiſcher, vielleicht auch moabitiſcher Bevölkerung.[1]) Der heidniſchen Bevölkerung legte Hyrkanos

---

[1]) Joſephus nennt die peräiſche Bevölkerung nach ſpäterem Sprachgebrauch Araber (Alterth. XII, 4, 11). Aus 1. Makkabb. geht hervor, daß daſelbſt υἱοὶ Ἀμμών (5, 5) und Nabathäer (5, 25) angeſiedelt waren. Die Letztern galten als Araber. Aus derſelben Stelle bei Joſephus geht hervor, daß Antiochus Epiphanes dieſe Landſchaft an ſich geriſſen hatte, wahrſcheinlich noch vor ſeinem erſten Feldzug gegen Aegypten oder vielmehr als Beginn des Krieges gegen daſſelbe. Höchſt wahrſcheinlich bezieht ſich darauf Daniel 11, 41. ובא בארץ הצבי ורבות יכשלו ואלה ימלטו מידו אדום ומואב וראשית בני עמון. Es iſt eine ſummariſche Schilderung der Annexionen dieſes Königs. Man muß wohl leſen ולא ſtatt ואלה und שאריה ſtatt ראשית, ſo daß der Vers lautet: ולא ימלטו מידו אדום ומואב ושאריה בני עמון, d. h. daß nächſt den Idumäern, auch Moabiter und der Reſt der Ammoniter ihm nicht entgingen, daß er ſie unterworfen hat.

nach dem Beiſpiele ſeines Vaters einen hohen Steuerdruck auf (φορολογῶν τὰς βαρβάρους Joſephus XII., 4, 9), und als ſie ſich dem widerſetzten, ſo bekriegte er ſie und tödtete Viele derſelben. Aus den angeſammelten Reichthümern von den Steuerüberſchüſſen baute ſich Hyrkanos eine feſte und prachtvolle Burg unweit Hesbon mit Namen Tyros, welche ihm ebenſo zu einem ſchwelgeriſchen Leben wie zur Sicherheit gegen Ueberfälle von Seiten ſeiner Brüder, d. h. der Tobiaden dienen ſollte [1]). Freilich war auch er von der griechiſchen Cultur angefreſſen, daß er dem Geſetze zuwider in den Sälen ſeiner Burg Thierbilder anbringen ließ. [2]) Seine Schätze an baarem Gelde ſchickte er an den mit ihm befreundeten Hohenprieſter Onias III., ſie im Tempelſchatze aufzubewahren o. S. 63). Möglich daß ſie dazu dienen ſollten, Parteigänger für ihn und die Ptolemäer und gegen die Tobiaden zu werben. Daraus ließe ſich die Thatſache erklären, wie Simon auf den verrätheriſchen Gedanken verfiel, dem König Seleukus Philopator anzugeben, daß ſich im Tempel ein anſehnlicher Schatz befinde. [3]) Man ſollte denken, daß es für Simon und ſeinen Anhang nur erfreulich geweſen ſein muß, daß im Tempel ein bedeutender Schatz lag, der gelegentlich gebraucht werden könnte, zumal Simon wahrſcheinlich Tempelaufſeher (προστάτης τῷ ἱερῷ = שר הבירה) war. Wenn aber der Schatz von den Gegnern zu ihrem Nachtheil verwendet wurde, dann iſt die Angeberei der Tobiaden erklärlich.

Ein neuer Wendepunkt trat mit dem Tode des Seleukus Philopator ein, welchen Heliodor ermordet hat, um ſich die Krone aufzuſetzen. Ihn beſiegte Antiochus Epiphanes mit Hülfe von

---

[1]) Joſephus daſ. ἀσφαλείας ἕνεκα τοῦ μὴ πολιορκηθεὶς ὑπὸ τῶν ἀδελφῶν κινδυνεῦσαι.

[2]) Daſ. ἐγλύψας ζῶα παμμεγεθέστατα. Vergl. Joſephus Vita 12.

[3]) Der Kern der Erzählung im II. Makkabb. 3 kann geſchichtlich ſein.

Verbündeten, um ſeinerſeits eine Uſurpation zu begehen. Der leichtfertige, launenhafte Charakter dieſes Königs bot den Tobiaden Gelegenheit, ihre frevelhaften Pläne durchzuführen und ihren Haß zu befriedigen. Sie ſcheinen ſofort nach dem Antritt ſeiner Regierung mit ihm Verbindungen angeknüpft und ſich ihm zur Verfügung geſtellt zu haben. Vermuthlich auf ihren Antrieb überzog Antiochus Epiphanes den in Peräa als Steuerpächter weilenden Hyrkanos mit einem ſo ſtarken Heere, daß dieſer, an Gegenwehr verzweifelnd, ſich in ſeiner Burg Tyros entleibte. [1]) Das zweite Opfer des Haſſes der Tobiaden war der Hoheprieſter Onias III., der jedenfalls auf gewaltſame Weiſe geſtorben iſt, da auch das Buch Daniel andeutet: „der geſalbte Fürſt des Bundes wird vernichtet werden und keinen Annehmer haben (11, 26 . . . יכרת משיח ואין לו, vgl. Jahrg. S. 398, 403). Ob es unter den Umſtänden geſchehen iſt, wie es das zweite Makkabäerbuch erzählt, daß er in Daphne auf Betrieb des Menelaos durch Andronikos gemeuchelt worden iſt, muß allerdings dahin geſtellt bleiben.

Mit ſeinem Tode (etwa um 171) wurden die Wirren in Jeruſalem noch größer; aber auch die Nachricht über die Vorgänge und die eingreifenden Perſönlichkeiten ſind in verworrener Weiſe überliefert. Das erſte Makkabäerbuch hat dieſen Zeitpunkt nur allgemein geſchildert; Joſephus dagegen giebt ein anſchauliches Bild deſſelben, das ſich freilich in der Schilderung des zweiten Makkabäerbuches ganz anders ausnimmt. Nach der erſten Quelle, ſei Onias' Bruder Joſua = Jaſon deſſen legitimer Nachfolger in der Hohenprieſterwürde geworden, weil deſſen Sohn Onias IV.[2])

---

[1]) Joſ. daſ. XII, 4, 11. Aus dem Ausdruck: Ὑρκανὸς δὲ ὡρῶν μεγάλην δύναμιν ἔχοντα τὸν Ἀντίοχον, geht hervor, daß Antiochus einen kriegeriſchen Zug gegen ihn unternommen haben muß. Dann kann dieſes Faktum nicht in den erſten Jahren des Antiochus, ſondern zur Zeit ſeiner Expedition gegen Aegypten, etwa um 171 der vorchr. Z. geſchehen ſein.

[2]) Vergl. über denſelben Jahrg. 1871 S. 520 fg.

noch zu unmündig für die Nachfolge geweſen ſei. Jaſon ſei mit Menelaos in Streit gerathen und dadurch ſeien überhaupt in Jeruſalem leidenſchaftliche Parteikämpfe ausgebrochen. Der große Theil des Volkes hielt zum Erſteren, und nur die Tobiaden waren von Menelaos Partei. Von der Majorität unterſtützt, bedrängte Jaſon die Gegenpartei oder nach einer anderen Stelle, verbannte ſie aus der Hauptſtadt.[1])

Der Gegenſtand des feindſeligen Streites und der Parteiung kann, nach dem Vorausgeſchickten, die Hohenprieſterwürde geweſen ſein. Menelaos hatte von langer Hand es darauf angelegt, dieſelbe zu urſurpiren; die Beſeitigung Onias' III. hatte wahrſcheinlich nur dieſen Zweck und nun ſollte, nachdem ſie erledigt war, ſich ein Bruder in Beſitz derſelben ſetzen? Sollte er um die Frucht aller ſeiner Bemühungen kommen? Selbſt in der miſchnaitiſchen Zeit war noch die Erinnerung vorhanden, daß die Nachkommen Simons des Gerechten einander wegen des Hohenprieſterthums angefeindet haben; nur iſt dieſe Erinnerung ſehr verblaßt und durch ſagenhafte Zuſätze verwiſcht. Der Name Onias (חוניו נחוניון) klingt noch durch; nur wird dieſer, welcher eigentlich Menelaos war, mit Onias IV., dem Gründer des Onias-Tempels verwechſelt.[2]) Anſtatt Joſua = Jaſon lautet der Name des Gegners Simon (שמעי שמעון). Wenn Menelaos ein Abkömmling des Tobiaden Joſeph geweſen iſt, ſo ſtammte auch er von Simon dem Gerechten, aber von weiblicher Seite; ſein Vorahn von männlicher Seite war Tobias aus der Prieſterklaſſe Minjamin. — Der Antagonismus zwiſchen Jaſon hatte aber noch einen andern Hintergrund, nämlich die Einführung helleniſcher Sitten in Judäa. Menelaos und die Tobiaden, ſeit lange

---

[1]) Vergl. die Citate oben S. 64 und S. 51. An der letzten Stelle hat ſich Joſephus offenbar einen Mißgriff zu Schulden kommen laſſen, indem er den Hohenprieſter Onias nennt anſtatt Jaſon.

[2]) Vergl. Toſifta Sota c. XIII.; babli Menachot p. 109 b; jeruſ. Joma VI p. 43 d.

dem Judenthum entfremdet, waren auf helleniſten Formen förmlich verſeſſen. Die Majorität des Volkes war aber entſchieden gegen die von den Tobiaden erſtrebten Neuerungen; darum ſtand ſie Jaſon bei und half Menelaos und ſeine Partei aus Jeruſalem ausweiſen. Auf dieſe Weiſe geſtaltet ſich der Pragmatismus der Begebenheiten kurz vor dem Ausbruch des Makkabäerkampfes. In dem zweiten Makkabäerbuche iſt der Kampf ganz anders dargeſtellt. Jaſon ſoll auch zu den Helleniſten gehört und ſchon früher daran gearbeitet haben, ſeinen Bruder Onias III. der Hohenprieſterwürde entkleiden zu laſſen. [1]) Dieſe Darſtellung ſcheint aber tendenziös und im Intereſſe der in Aegypten lebenden Oniaden gefärbt zu ſein. Mag dieſe Darſtellung vom Verf. des zweiten Makkabäerbuches herrühren oder Jaſon von Kyrene entlehnt ſein, ſo ſtammt ſie jedenfalls aus alexandriniſchen Kreiſen, und ſie verdient keine Berückſichtigung, wenn ihr Joſephus widerſpricht, der jedenfalls aus einheimiſchen Quellen ſchöpfte. — Man kann ſich die Wuth vorſtellen, welche in Menelaos und ſeinen Parteigenoſſen kochte, als ſie, bisher die Herren in Jeruſalem, es als Geächtete verlaſſen mußten. Rache zu nehmen an ihren Feinden, die ſie ausgewieſen, und an dem ganzen Volke, daß ſich gegen ſie erklärte, beherrſchte ſie fortan und zwar in ſo hohem Grade, daß ſie jede Rückſicht außer Augen ſetzten und jedes Schamgefühl verleugneten. Sie begaben ſich nach Antiochien zu Antiochus Epiphanes, der damals gerade mit Kriegsplänen gegen Aegypten beſchäftigt war. Vor ihm traten die Tobiaden als Ankläger nicht bloß ihrer Gegner, ſondern ihres Volkes und ihres Religionsbekenntniſſes auf. Dadurch wurde die faſt beiſpielloſen Drangſale der ſogenannten Makkabäerzeit herbeigeführt. Aber ſie hatte auch eine günſtige Wendung veranlaßt. Es bewährte ſich in der That, was das Buch Daniel prophezeiht hat: daß die

---

[1]) II. Makkabb. 4, 7 fg.

Prüfungen dazu dienten, das Volk „zu reinigen, zu läutern und zu ſäubern.“[1])

Thron und Circus des Königs Salomo.

Mitgetheilt von Dr. J. Perles.

Der ſalomoniſche Thron iſt mehrfach der Gegenſtand agadiſcher Schilderung und Ausdeutung geworden: im Targum ſcheni und Midraſch zum Buche Eſther, an zerſtreuten Stellen der übrigen Midraſchim und in zuſammenfaſſender Darſtellung als דמות כסא של שלמה המלך verſchiedenen Werken: Gabirol's Perlenleſe ed. Ven. 1546, Iſr. Iſſerlein's ביאורים ed. Riva 1562, dem Kol bo (§ 119) beigedruckt und in Jellinek's Beth ham. II., 83—86 wieder abgedruckt. Auch der Cod. hebr. 222 der königl. Hof- und Staatsbibliothek zu München, eine Sammlung verſchiedener midraſchartiger Pieçen umfaſſend, enthält von fol. 50 a—56 b eine Schilderung des ſalomoniſchen Thrones, die im Anfange den Text des Targum ſcheni zu Eſther 1, 2 mit mancherlei mehr oder minder erheblichen Abweichungen wiedergiebt, ſodann in ſelbſtſtändiger Darſtellung weitere meiſtens bekannte Züge und Ausſchmückungen anbringt und am Schluſſe eine Beſchreibung der ſalomoniſchen Rennbahn liefert, welche für die Geſchichte des Midraſch in hohem Grade intereſſant iſt. Daß die legendariſche Ausſchmückung des ſalomoniſchen Thrones bei orientaliſchen und byzantiniſchen Schriftſtellern wiederkehrt, iſt zur Genüge bekannt, (ſ. Sachs Beiträge I, 70—74), wobei ſchwer zu ermitteln iſt, ob die fremden Darſtellungen aus jüdiſchen Quellen gefloſſen ſind oder ob das Umgekehrte der Fall iſt. In Bezug auf die dem Salomo angedichtete Rennbahn kann der Gang der Sage kaum zweifelhaft ſein. Der Talmud eifert be-

[1]) Daniel 11, 35; 12, 10.

kanntlich gegen den Besuch des Stadium und Circus בתי קרקסאות, אצטרינין, Mischna Ab. Sara I., 7: Tosefta Ab. Sara II., wo אצטרינין stadia und צטריונין histriones zusammengewürfelt werden; jer. Ab. Sara I.: היושב באצטרינין תרי זה שופך דמים; Gott zürnt der Welt, wenn er sieht, daß die Theater und Rennbahnen floriren, während der Tempel in Trümmern liegt, בשעה שהק״בה מביט בבת תיטריות ובבתי קרקסיות יושבות בטח ושאנן ושלוה ובית מקדשו חרב הוא אפילן לעולמו להחריב (jer. Berach IX hal 3; Exod. R. c. 29) und der Agadist, der Salomo, um denselben zu glorificiren, die Errichtung einer Rennbahn zuschreibt, hat sein Motiv offenbar nicht aus jüdischen Kreisen hergeholt [1]), sondern bildet sich aus dem ihn umgebenden Staatswesen die Anschauung, daß öffentliche Spiele mit dem Hofhalte eines mächtigen Regenten nothwendig verknüpft sein müssen. Spricht schon dieser Umstand dafür, daß der Agadist in byzantinischer Umgebung gelebt und aus byzantinischen Quellen seine Angaben geschöpft hat, so erhärtet die aufmerksame Lectüre seiner Schilderung bis zur Evidenz, daß er nach einem vorhandenen Muster gearbeitet und wahrscheinlich den berühmten Hippodrom zu Constantinopel nebst seinem ganzen Zubehör mit einem kühnen Sprung über Länder und Jahrhunderte hinweg nach Jerusalem in die Nähe Salomo's verlegt hat.

Vergleichen wir einmal einige Angaben unseres Midrasch: ארבעה דימוטיות היו באפריודומין של מלך, in dem Hippodrom des Königs gab es vier דימוטיות. Es ist דימוסיות zu lesen und es sind die bekannten vier Faktionen oder δῆμοι der Wagenlenker des Circus gemeint, von deren wildem Treiben die byzantinischen Schriftsteller nicht genug erzählen können.

„In vier Theile — sagte R. Jose — waren die Factionen getheilt: der König und seine Diener, die Weisen und ihre Schüler, die Priester und Leviten waren himmelblau (תכלת) gekleidet, alle übrigen Israeliten trugen weiße, die aus

---

[1]) Man könnte höchstens an I. Kön. 5, 6—8 und II. Chron. 9, 25 denken. Doch haben die Juden selber, trotzdem sie von dem Parteitreiben der Factionen vielfach zu leiden hatten, selbst in Palästina „die Modethorheit der Rennbahn mitgemacht." Malalas gedenkt ausdrücklich jüdischer Wagenlenker im Circus, s. Graetz Gesch. der Juden V., 23, 25.

den Städten und Dörfern herbeiströmenden Zuschauer rothe und die aus weiter Ferne herbeieilenden, dem Könige Tribut und Geschenke überbringenden Heiden grüne Kleider.[1]) Die vier Factionen des Circus waren nach der Farbe der von den Wagenlenkern getragenen Kleidung genannt: die Blauen (**Veneti**, *βένετοι, κυάνεοι*), die Weißen (**albati**), die Rothen (**russati**) und die Grünen (**prasini**).

„Wozu diese vier verschiedenen Farben der Bekleidungen? wurde R. Jose von seinen Schülern gefragt und seine Antwort lautete: entsprechend den vier Jahreszeiten. Von Tischri bis Tebeth (Herbst) erscheinen die Tage (oder Meere?) von blauer Farbe (הימים הם כתכלת), (ist der Horizont klarblau); von Tebeth bis Nissan (Winter) fällt Schnee, deßhalb kleideten sie sich in Weiß; von Nissan bis Tammus (Frühling) ist die günstigste Zeit zu Seefahrten, deßhalb kleideten sie sich grün; von Tammus bis Tischri sind die Früchte roth und reif, so hüllten sie sich denn um diese Zeit in rothe Gewänder." Diese Deutungen sind so ganz im Geiste der Agada gehalten, daß nicht leicht Jemandem der Gedanke an eine Entlehnung aus fremden Kreisen beikommen dürfte, und doch beweist ein Eingehen auf die Quellen, daß der entschieden späte jüdische Midrasch sich an einen viel älteren byzantinischen ganz und gar anlehnt. Der Circus mit seinem ganzen Apparat, der Zahl der Wettfahrten und Zielpunkte, der von den Wagenlenkern getragenen Farben u. s. w. ist schon frühzeitig der Gegenstand symbolischer Deutung geworden. Der am Hofe Odoacer's und Theodorich's lebende Staatsmann Cassiodorus (Ende des fünften und Anfang des sechsten Jahrh.) liefert in seiner für die Zeitgeschichte überaus werthvollen Briefsammlung (**Variae Epistolae III.**, 51) eine vollständige Symbolik des Circus: „Im Circus kommt der Wechsel der Jahreszeiten,[2]) der Kreislauf von Sonne und Mond und die darauf beruhende Zeiteintheilung in Monate, Wochen und Tage zur Erscheinung. Die vier Farben der Faktionen repräsentiren die vier Jahreszeiten: die grüne den

---

[1]) Der hebräische Text folgt weiter unten.

[2]) Vgl. Corippus 1, 17 angeführt bei Ducange Constantinopolis christiana I., 102: Ipse ingens Circus, plenus seu circulus anni.

blühenden Frühling, die blaue den wolkenverhüllten Winter, die rothe den feurigen Sommer und die weiße den reifbedeckten Herbst. Die zwölf Zeichen — und sieben Zielstangen entsprechen den zwölf Monaten und sieben Wochentagen. Die 24 Läufe von je sechs Wagen den 24 Stunden des Tages und der Nacht. Die Zwei- und Viergespanne versinnbildlichen den Lauf des Monats und der Sonne. Die Räder der Wagen bezeichnen die Grenzen des Orient und Occident, der Wassergraben des Circus (**Euripus**) ist ein Bild des strömenden Meeres, die hochragenden Obelisken weisen zum Himmel empor. So kam es, daß die Mysterien der Natur in der bunten Mannigfaltigkeit der öffentlichen Spiele dargestellt wurden. Es ist eine langwierige Arbeit, alle Einzelnheiten des römischen Circus zu beschreiben, welche sämmtlich auf bestimmte Ursachen zurückgeführt werden können."

Colores autem in vicem temporum quadrifaria divisione funduntur: Prasinus virenti verno, Venetus nubilae hiemi, russeus aestati flammeae, albus pruinoso autumno dicatus est. Ut quasi per duodecim signa !digredicus, annus integer signaretur. Sic factum, ut naturae mysteria spectaculorum composita imaginatione luderentur. Biga quasi lunae, quadriga solis imitatione reperta est . . . . . Septem metis certamen omne peragitur in similitudinem hebdomadis reciprocae. Rotae orientis et occidentio terminos designant. Euripus maris vitrei reddit imaginem, unde illuc delphini equorei aquas influunt. Obeliscorum quoque prolixitates ad coeli altitudinem sublevantur. Circus a circuitu dicitur . . . Nec vacat quod viginti quatuor missibus conditio hujus certaminis expeditur, ut dici noctisque horae tali numero clauderentur . . . Caetera Circi romani longum est sermone decurrere, dum omnia videantur ad causas singulas pertinere. —

Die Farben des Circus werden ferner in einem von Nicolaus Alemannus in den Noten zu **Procopius historia arcana c. VII.** (p. 333 der Orelli'schen Ausgabe) mitgetheilten Excrpt aus handschriftlichen griechischen Geschichtscollectaneen folgender Maßen symbolisirt:

„Oenomaus brachte zuerst die Farben des Circus auf, durch welche er gleichsam den Kampf der Erde und des Meeres darstellte. Es wurden Loose gezogen. Wen das Loos traf, die Rolle der Erde im Kampfe zu übernehmen, zog ein grünes Kleid an, der

Vertreter des Meeres dagegen trug blaue Gewänder. Diesen Kampf veranstaltete Oenomaus am vier und zwanzigsten März (zur Zeit des Frühlingsäquinoctiums). Wenn die grüne Farbe siegte, hofften Alle auf die Fruchtbarkeit der Erde; wenn die blaue, auf eine glückliche Seefahrt, weßhalb die Landleute den Sieg der grünen, die Schiffer den der blauen Farbe herbeiwünschten. *Οἰνόμαος πρῶτος ἐφεῦρε τὰ τοῦ ἱπποδρόμου χρώματα, ἀγωνιζομένης γῆς καὶ θαλάσσης. ἐβάλλοντο κλῆροι καὶ ὃν ἔλαχεν ὑπὲρ τῆς γῆς ἀγωνίζεσθαι ἐφόρει χλοανὸν, ὃς δὲ ὑπὲρ τῆς θαλάσσης κυάνεον καὶ ἐποίει τὸν ἀγῶνα Μαρτίου εἰκοστῇ τεταρτῇ. Καὶ εἰ μὲν τὸ χλοανὸν ἐνίκα, τῆς γῆς εὐφορίαν ἤλπιζον. εἰ δέ τὸ κυάνεον, τῆς θαλάσσης εὐπλοΐαν. Καὶ ἠὔχοντο οἱ μὲν γεωργοὶ τὸν χλοανὸν νικᾷν, οἱ δὲ αὖ πάλιν ναυτίλοι τῷ κυανέῳ ἐβοὔλοντο τὴν νίκην.* Nach Andern war die blaue Farbe dem Himmel und dem Meere (Winter), die grüne der Erde und den Blumen (Frühling), die rothe dem Feuer und dem Mars (Sommer) und die weiße dem Herbst gewidmet, siehe Orelli zu Procopius a. a. O. Noch ausführlicher bespricht den Gegenstand Joannes Malalas in seiner Chronographie (ed. Bonn. p. 173—176): Romulus soll die Circusspiele zu Ehren der Sonne und der vier Elemente: Erde, Wasser (Meer), Feuer und Luft eingeführt haben. Oenomaus, König von Pisa, veranstaltete das Wettrennen am 25. März gleichsam als einen Kampf zwischen der Erde und dem Meere. Oenomaus und sein Gegner zogen Loose, für wen sie kämpfen sollten. Der Vertreter des Meeres trug, entsprechend der blauen Farbe der See, ein blaues, sein Antagonist ein grünes Kleid. Die Schiffer und Inselbewohner erflehten den Sieg der blauen Farbe, von deren Niederlage sie spärlichen Fischfang, Stürme und Schiffbrüche befürchteten. Die Landbewohner hingegen wünschten der grünen Farbe den Sieg, damit sie von schlechter Ernte und Hungersnoth befreit sein sollten . . . . . Der Circus war nach der Form des Universums gebaut, er sollte Himmel, Erde und Meer darstellen. Die zwölf Thüren repräsentiren die zwölf Zeichen des Thierkreises, die Erde, Meer und den Lauf des menschlichen Lebens bestimmen (*τὸν παροδικὸν τοῦ βίου δρόμον*, vergleiche weiter unten den Midrasch zu Psalm 16, 11: חודיעני ארח חיים) die zum Rennen bestimmte Fläche im Circus (*πέλμα*, area) versinnbild-

licht die Erde, der Wassergraben (Euripus) das Meer, die Wendestangen an den beiden Enden den Orient und Occident, die sieben Rennspatien den Lauf der Gestirne, das Viergespann die vier Elemente, welche auch in den vier Farben der Factionen zur Anschauung gelangten: die Erde in der grünen, das Meer in der blauen, das Feuer in der rothen und die Luft in der weißen Farbe. Die weiße Faktion schließt sich der grünen an, weil die Luft die Erde benetzt und umschließt, und die rothe Faction der blauen, weil das Feuer vom Wasser verlöscht wird. Vergl. auch **Bulengerus de Circo 37 b aus Corippus l.. 1. Justin:**

spectacula Circi
tempora continui signantes quatuor anni,
in quorum specie, signis, numerisque modisque
aurigas totidem, totidem posuere colores.

Es unterliegt nach diesen Anführungen wol keinem Zweifel, daß der spätere Agadist auch die an den Circus sich anlehnenden Deutungen nicht selbstständig geschaffen, sondern dem byzantinischen Sagenkreise entlehnt hat.

Nach unserem Midrasch veranstaltete Salomo alljährlich zwölf Wettrennen, denen allmonatlich abwechselnd einer der zwölf 1. Kön. 4, 19 genannten Staatsbeamten präsidirte; die Rennbahn umfaßte drei Quadratparasangen der Länge nud eine Parasange der Breite nach, ganz wie der **Circus maximus** drei Stadien lang und Eine breit war. (Plin **hist. nat.** l. 36, vgl. **Jul. Caes. Bulengeri de Circo Romano ludisque circensibus liber Paris p. 14 b**). Der Kreislauf der Rennenden von den Schranken um das Ziel und wieder zurück wurde nach dem Midrasch achtmal, nach griechisch-römischen Berichten siebenmal zurückgelegt. Im Monat Tebeth fanden die Rennen Statt. Die Angaben über den Zeitpunkt des Wettrennens gehen bei den Byzantinern auseinander. Nach der oben mitgetheilten Notiz fanden dieselben am 24. März, nach einer andern bei **Ducange Constantinopolis christiana** l., 102 angeführten Version am Gründungstage Constantinopels, dem 11. Mai veranstaltet. Benjamin von Tudela aber, der dem Hippodrom zu Constantinopel einige Worte der Bewunderung widmet, bezeugte ausdrücklich, daß die Rennen alljährlich zu Weihnachten, also übereinstimmend mit

dem Midraſch im Tebeth Stattfanden ושם יש מקום אחד מקום שחוק המלך סמוך לכותל הארמון הנקרא איפדרומי וכל שנה ושנה עושה המלך שם ביום תולדת ישו הנוצרי שחוק גדול וכו׳.[1]) Weitere Einzelnheiten werden an verſchiedenen Stellen des nun folgenden Midraſch zu beſprechen ſein.

כורסיא דעבד שלמה מלכא דשן דפיל, וחפא יתיה זהב דדהב אופיר שנאמר ויעש המלך כסא שן, מקבע באבני בורלא, ומשחקע באבני

---

[1]) Die ausdrückliche Anordnung des Cod. Theodosian. XV. tit. V. (de spectaculis), (aus dem Jahre 425), daß an Sonntagen, Weihnachten, Oſtern und andern Hauptfeſten der Kirche keine Rennen im Circus veranſtaltet werden dürfen. (Dominico . . . . . et Natali . . . . . Paschae etiam et Quinquagesimae diebus . . . . . omni theatrorum atque Circensium voluptate per universas urbes earundem populis denegata etc.) iſt alſo ſpäter nicht beachtet worden. Intereſſant iſt der Paſſus in der genannten Verordnung, daß diejenigen, welche trotzdem an den Feſttagen ſich den öffentlichen Spielen hingeben „vel Judaei [Gothofredus möchte Judaeae leſen] impietatis amentia vel stolidae Paganitatis errore atque insania detinentur.“ Gothofredus will aus dieſem Paſſus ſchließen, daß die Veranſtaltung öffentlicher Spiele an den chriſtlichen Feſttagen nicht bloß den Chriſten, ſondern auch den Juden und Heiden unterſagt wurde. Das ſcheint mir jedoch in der Stelle nicht zu liegen, vielmehr wird mit einer rhetoriſchen Wendung ausgeſprochen, daß Chriſten, die ſich eine ſolche Profanation ihrer Feſttage zu Schulden kommen laſſen, ins Judenthum oder Heidenthum zurückfallen. — Libanius [4. Jahrh.] de Kalendis Januarii bezeugt ausdrücklich, daß am dritten Januar, alſo übereinſtimmend mit unſerm Midraſch im Tebeth die Rennen im Circus Stattfanden: *τρίτῃ δὲ ἑσταμένου ζεύγεται μὲν ἁμιλλητήρια ἅρματα, πολλὴ καὶ ἔρις ὑπὲρ τῆς νίκης πολὺς δὲ ὅμιλος ἐν ἱπποδρόμῳ.* Am dritten Januar wurden die Rennwagen des Circus eingeſpannt, es fand ein großer Kampf um den Sieg und viel Verkehr im Circus Statt. Desgleichen werden in einem alten Conſtantiniſchen Kalender der dritte, vierte und fünfte Januar als Tage des Wettrennens verzeichnet: tertio Nonas et secundo Nonas et Nonis ipsis Ludi [Gothofredus zu Cod. Theodos. XV. tit. X. |de equis curulibus| 1]. Dazu ſtimmen die verſchiedenen in unſerem Midraſch vorgetragenen Angaben über die Zeit der Circusſpiele: Ende oder Anfang des Monates, der zweite und dritte Tag des Monats.

באיזה יום היו עושין איפודרומין ר׳ זירא אמר בהשלמת החדש ר׳ יוסי אמר בראש החדש אבין אמר בשני בחדש ר׳ יוחנן אמר בשלישי בחדש.

משלמותא, ונקבע בה זמרגדין ומרגלין וכל מיני אבנין טבין,[1] לא איתעבד כוותיה לכל מלך, וכל אומיא ולישניא לא יכלין לתקנא כורסיא דדמי ליה, וכדין הוה עובדא דכורסיא, קיימין עלה שבעין וחרין[2] נשריא דדהב, ושבעין וחרין[2] אריוחא דדהב, ואילין שבעין וחרין[2] נשריא דדהב לקבל ידא דאריוחא דדהבא, דימינא לקבל גפא דנישרא דדהבא דשמאלא, וגפא דנישרא דדהבא דימינא לקבל ידא דאריא דדהבא דשמאלא, וכן רכל חד וחד דין לקבל דין,[3] ושש מעלות לכסא, על דרגא קדמאה רביע הורא דדהבא ולקבליה אריא דדהבא, ועל דרגא תניינא רביע דובא דדהבא ולקבליה אימרא דדהבא, ועל דרגא תליתאה רביע נימרא[4] דדהבא ולקבליה אינקא דדהבא, ועל דרגא רביעאה רביע נישרא דדהבא ולקבליה טווסא דדהבא. ועל דרגא חמישא רביע שונרא דדהבא ולקבליה תרנגולא דדהבא, ועל דרגא שתיתאה רביע בר נצא דדהבא ולקבליה יונה דדהבא, ולעילא מן רישא דכורסיא קיימא יונה דדהבא אחיזא בר נצא בידוהי, דאף כן עתידין כל עממיא דיתמסרון בידי ישראל דמתילי כיונה, ולעילא מן רישא קיימא מנרתא דדהבא מתקנא בתיקונה ובכוצינא ובחזורתא ובציבתא, ובמחתיתא וכלידהא ושושנהא, וקיימין לקביל סיטרא דמנרתא שבעה איקונין[5] דציריז עליהון שבעה אבהתא, אדם נח שם, אברהם יצחק ויעקב ואיוב ביניהון, ולקביל סטרא תניינא דמנרתא קיימין שבעה איקונין[5] אותרינין דדהבא, דציריז עליהון שבעה חסידי עולם[6] קהת ועמרם משה אהרן, אלדד ומידד וחור ביניהון, ולעילא רישיה דמנרתא קבע כדא דדהבא דמלי משח זיתא דכיא (דמניה) מרליקין בביה מוקדשא, ולחחות מינה קביע אגגא דדהבא דמלי משח זיתא דכיא, דמקרבין מינה משחא לבוצינא דמנרתא וציר עליה כהנא,[7] והרין שובלין דדהבא נפקין מן אגנא רבתא, וציריז עליהון הרין בני עלי חפני ופינחס ובגו הרין שובלין דדהבא נקין הרין צנחרין דדהבא וציריז עליהון הרין בני אהרן נדב ואביהוא, והרין סותבין הוי חמן חד לכהן גדול וחד לסגן, ולעילא מן רישיה דכורסיא קבועים שבעין כורסיין דדהבא ועליהון הווי יתבין שבעים סבי סנהדרין דדיינין דינא קדם מלכא שלמה והרין בנת יתא יתבין מן הרין אודני שלמה דלא יזדעזע, ולעילא מן כורסייא קבועים עשרין וארבע גופנין דדהבא דעבדין טללא למלכא, וכד בעי מלכא למיזל לכל אתר דהוה צבי כורסיא במכונו אזיל תחתוהי

[1]) In den Editionen falsch: וכל מנין טבין.
[2]) Edit. תרין עסר.
[3]) Ausführlicher in den Editionen.
[4]) Edition falsch: נישרא.
[5]) Edit.: קנין.
[6]) Edit.: לוי.
[7]) Edit.: עלי כהנא רבא.

ארפסית[1]) רגליה בדרגא קדמיה, חורא דדהבא יפשוט יתיה על דרגא תניינא, מן תניינא לתליתאה, ומן תליתאה לרביעאה עד דנחתין נשרייא וחטפין יתיה, ומסקין ומוחבין יתיה על רישיה דכורסייא, וכורסייא תניינא דכספא הדף במכונו,[2]) ואלתר דסליק מלכא שלמה ויתיב על כורסייא תורין הווי נערין, אריין נהמין דובין חטפין אימרין פעין נימרין געיין ואנקין בכיין, נשרין טייסין, טווסין ממללין שונרין פעים תרנגולים מקרקרין, בני ניצין מחספין ציפרין מצווצין, כהדין עובדא הוה ההוא כורסייא, וכד שמעין כל מלכיא את שימעיה דכורסייא, אתו כולהון כחדא ואשתטרו קדמוהי, ואמרו, לית מלך דיכול למעבד כהדין, ולית בכל אומיא דיכלין לחקנא כוותיה, וכד חזו מלכייא את שבחיה ויח רבותיה די בכרסייא, הווי יהבין שבחה והודיאה למלך מלכי מלכים דברא עלמא ישתבח שמו אמן.[3]) ויקריבו את קרבנם לפני ה' שש עגלות צב, שש כנגד ששת ימי בראשית, שש כנגד ימי המעשה, שש כנגד שש כנפים, שש כנגד ששה עולמות, שש כנגד ששה סדרי משנה וכנגד ששה צדיקים, אברהם יצחק יעקב משה אהרן ושמואל, שש כנגד אמהות שרה רבקה רחל לאה בלהה וזלפה וכנגד ששה נביאות, מרים דבורה חנה חולדה אביגיל ואסתר, שש כנגד שש מצוות שהמלך מצווה בהן ואלו הן: לא ירבה לו נשים, לא ירבה לו סוסים וכסף וזהב לא ירבה לו מאד, לא תסה משפט, ולא תכיר פנים, ולא תקח שוחד שש כנגד שש מעלות לכסא שעשה שלמה ברוח הקודש,[4]) ואמרו חכמים, שלמה מלך על העליונים ועל התחתונים שנא' וישב שלמה על כסא ה', אמר ר' יוחנן וכי ישב על כסא ה' אלא ה"ק"ב"ה הושיבו והמליכו על העליונים ועל התחתונים, ועשה לו כסא בתחתונים דמות כסא הכבוד אשר' בעליונים מה בכסא העליונים דמות ארבע חיות, אדם ואריה ושור ונשר, אף כך בכסא שלמה, דמות אדם, אריה שוף נשר ותני ר' חייא כדמות הכסא כבוד עשה שלמה כסאו ברוח הקודש, ודמות הגלגל וכרוכים מאחורי הכסא, ודמות חיות ואופנים העמידם לפני הכסא, וששים גבורים היו קבועים שם, והיו על מצחו ששים אותות של יברכך אמר ר' אלעזר גם באבנים טובות ומרגליות כולם היטחן בעצם השמים לטוהר, וגם בהמות חיות ועופות החזיקם בכסא, טמא כנגד טהור[5]) אריה למול שור, אמר ר' אלעזר דמות פני אריה היה עומד בגבורה, ושני ידיו היו נשואין כנגד קרני

---

[1]) Edit.: משים.

[2]) Edit.: ותנינא דכספא חד במוכנוי. Darauf folgen in den Editionen einige Sätze, die in der Handschrift theils ausgefallen, theils versetzt sind.

[3]) Bis hierher reicht das Excerpt aus dem Targum scheni zu Esther.

[4]) Von ויקריבו את קרבנם bis hierher mit einigen Varianten in Bamidbar Rabba c. 12, vgl. auch Debarim R. c. 5.

[5]) Mit bedeutenden Abweichungen im דמות כסא של שלמה המלך.

השור, וקרני השור יוצאין לקראתו כשני קונטריות, אמר ר' יוחנן העמידם המלך שלמה לכסא, אחד מימין ואחר משמאל, ככש בימין ואב בשמאל, צבי מימין ודוב משמאל. חמור מימין ופיל משמאל ראם מימין וגרפיח[1]) משמאל וסוף כולם העמיד בן אדם ונגדו שד, והעמיד למעלה זיז ועזו נשר, ושם יונה ונגדה התקין ציץ, ובהוכה לו(?) חקק נח, שמן על גם, ואמר ר' יוחנן היאך היה דרך שלמה לעלות ולישב בכסא, נוטלו שור בקרניו והיו נותנו לאריה והיה מזהירו ואומר לו הזהר במלך שלמה שלא יראֵ בו דבר, ואריה נותנו לאיל ואיל נותנו לנמר ונמר לכבש, וכבש לזאב, וזאב לצבי, וצבי לדוב ודוב ליחמור, ויחמור לפיל, ופיל לראם, וראם לגרפיח, וגרפיח לאדם והיו אומרים לו בקול גדול: הרי שילמנו לך המלך שלם ואתה ער בינינו, ואדם נתנו לשד, ושד היה נותנו ופורח בו ומוליכו בין שמים לארץ, ואחר כך מביאו למקומו ומושיבו על קתדרא של זהב, כולה מקובעת באבנים טובות ומרגליות, והיה השד עולה לרקיע ומביא לבנת הספיר, ומניח תחת רגליו. שאלו תלמידיו את ר' יוחנן וכי כל כך היה כחו של שד לעלות לרקיע, אמר להם ולא שנינו שמנה דברים נאמרו בשדים: ארבע כמלאכי השרת וארבע כבני אדם, אוכלין ושותים כבני אדם, ומשמשין מטותיהן כבני אדם, ופרין ורבין כבני אדם, ומתין כבני אדם, וארבע כמלאכי השרת יש להם כנפים כמלאכי השרת, רואין ואינו נראין כמלאכי השרת, ומהלכין מסוף העולם ועד סופו כמלאכי השרת, יודעים מה שבעליונים ושבתחתונים כמלאכי השרת, באותה שעה יונה מפי מביאה למלך את ספר משנה התורה, ומניחה על ברכיו וקורא בו, לקיים מה שנאמר והיתה עמו וקרא בו כל ימי חייו, ר' אלעזר אמר אלו החזיח והבהמות שהיו חקוקות בכסא, חציים היו בעלי קרנים וחציים בעלי טרפות יד ושינן אלו בגמרא ואלו בטרפה[2]) ולא חקקם ה"ק"ב בכסא שלמה אלא להראות מהן דוגמא לישראל לעתיד לבוא, שעתידין אלו עם אלו לחיות דרים כאחד שנא' זאב וטלה ירעו כאחד, וגר זאב עם כבש ונמר עם גדי ירבץ, ופרה ודוב תרעינה, אמר ר' יוחנן היו כולם נותנין קולם והיה מרעיד כל העולם כולו, שור גועה, אריה שואג, איל צוהל, נמר צורח, כבש חונב, זאב זורד, צבי מפרט, דוב מגמגם, חמור סבירים, פיל נוהם, ראם מצלצל, גרפיח מלבלב, אדם מרנן, שד מסמר, זיז היה קורא וקולו עולה לשמים, נשר צועק בקול מים רבים, יונה מהגה, נץ מצפצף והיו מקולו מתעוררים כל ישיני ירושלם, נחש בפיו היה שורק, והיו חולי ירושלם מהרפאין מקולו, ר' אלעזר אומר הוא נחש שעשה משה במדבר, הוא נחש שכיתת חזקיה מלך יהודה, שאלו תלמידיו את ר' יוחנן

---

[1]) גרפיח als Thiername iſt mir ſonſt nirgends im Rabbiniſchen aufgeſtoßen. Es iſt γρύψ, gryphus, der Vogel Greif.

[2]) lies: ושנינן בגמרא אלו טרפות.

וכי חוקיה מלך יהודה היה ראוי לכתת נחש שעשה משה במדבר לישראל נס להתרפאות בו, שכן כתוב וכתת את נחש הנחשת, אמר להם, לא היה מכתתו, אלא היו ישראל מובטחים באותם הימים, ולא היו מבקשים רחמים מלפני ה"ק"ב"ה, לכך כיתתו כדי שיבקשו רחמים מן המקום שכתוב בו מחצתי ואני ארפא, אמר ר' אלעזר היאך היה דרך שלמה לישב על כסא היה נוטל את התורה ומסתכל בה, ומתחיל לשפוט את ישראל,[1]) באותה שעה היה קורא אריה: לא תכירו פנים במשפט, שור יהדר בדיבורו: ודל לא תהדר בריבו, איל מענה: כי המשפט לאלקים הוא, נמר עונה באף: צדק צדק תרדוף, כבש נותן קולו ואומר: ושפטו את העם משפט צדק, ואב צועק: ברבר שבועה על כל דבר פשע, צבי קורא ברבר אמת ושפטו את העם משפט צדק בכל עת, דוב מתגבר בקולו: ושפטתם צדק, נחרד יחמור ואומר: לא תטה משפט, פיל היה מזהיר בשכח משה: צדקת ה' עשה ומשפטיו עם ישראל, ראם היה קורא: ואלה המשפטים, גרפית היה אומר: ושפטתם בין איש ובין רעהו, ואחה המלך שפוט בין איש ובין ריעהו ובסוף כולם היו עומדין אדם ושר ועוננין כאחת יחד: שופטים ושוטרים, ואתה המלך נתנך ה' למלך דיין לשפוט ולדין עמו ישראל, שפוט בצדק ודון באמת, כדי שירבה ה' שלומך ושלום עמו ישראל שאין העולם מתקיים אלא על שלשה דברים על הדין ועל האמת ועל השלום. תני רבנן על שלשה דרכים היה שלמה עולה לכסא, ועל כל דרך ודרך שש מעלות, ועל כל מעלה שנים עשר מעלות קטנות ובמנגנון היה עולה לכסא, ועל כל דרך ודרך היו קנקילות ובמסטאות,[2]) ועל כל קמארא[3]) וקמארא שנים עשר אריות עומדים מזה ומזה, דכתי' שנים עשר אריים, שנים אריות עומדים אצל הכסא, אמר ר' אלעזר פיצל בין אבנים כולם קרוסחולים ואילני תמרים בבגדי שש היו מוקפים, שאלו תלמידיו את ר' יוחנן למה היה תמרים ובגדי שש, אמר להם אילנות היו גבוהות למעלה מן הכסא נעוצים על קמאריות, וחבלי בוץ וארגמן דלויים בראשו, באילנות היו בגדי שש וכל מיני דמות צבע היו קולעים אותם, והיה הרוח נכנס בהם, והיו מכסים על כל הכסא, וסביבי הכסא מאה אמה, והן נראין כמראה הבוק וכמראה ברק ולפידי אש וכמראה הקשת, והיו פעמוני זהב בפיהם קשורות, והרוח היה נכנס בהם והיו מצלצלים. תני ר' חייא שבעים אלף קהידרי זהב היו סביב לכסא ששם יושבים חכמים ותלמידיהם וכהנים ולוים ונשיאי ישראל, ושבעים קהידראות היו באולם הכסא, ששם היו יושבים שבעים זקנים, ושני קהידראות היו נגדו, אחד לגד החוזה ואחד לנתן הנביא, וכסא אחד מימינו

---

[1]) Abgekürzt in דמות כסא של שלמה המלך.

[2]) *κιγκλίδες καὶ βήματα*, Gitter und Stufen.

[3]) *καμάρα* Bogen, Wölbung.

לבח שבע אמו שתשמע חכמתו, דכתי׳ וישם כסא לאם המלך, וכתי׳ ושנים עומדים אצל הידות מהו אצל הידות, אלו שני אריות היו עומדים אחד מימינו ואחד משמאלו, בא המלך לישב פושט ידו ארי השמאל ונטל העטרה ומניחה על ראש המלך, נוטל ארי הימין ונותן שרביט זהב ביד המלך, רץ תנין של כסף במנגנון וכופף למלך והנשרים פורשים כנפיהם, בא לחתוך הדין היו פוחחין האריות פיהם נגדו ומאירות כאבוקי אש ופוחחין את פיהם וחורקין בשיניהם, והיו נושאין נגד המלך באולם השער, והיה המלך מהיירא לחתוך את הדין שמא לא הפסיק כהוגן והיה מסתכל נגד גר החזה ונתן הנביא, והיו פוסקים הדין בנבואה והמלך היה מסכים עמהם בחכמה ומשמיעים לשבעים וקינים והזקינים לנשיאי ישראל ונשיאי ישראל לשלוחי בית דין, והיו מוליכין את האדם אם לחיים אם למות, וכל כך למה שהשנים טובים מן האחד, ועליהם אמר שלמה בחכמתו טובים השנים מן האחד, וכתי׳ אם יתקפו האחד: האחד זה שלמה המלך, השנים: אלו ניזן וגר, והחוט המשולש: אלו שלשתן, שאלו את ר׳ יוחנן מפני מה האריות והחיות צועקים לפניו, אמר להם באותם הימים היה ארבע מיתות ב״ד כדי שלא ימות אדם בחנם, פסק המלך את הדין והיו האריות לוחכים כפות רגלי המלך, ורוח הקודש מצפצפת ואומרת: והמלך שלמה ברוך, והעומדים עונים כאחד ואומרים: תיכון מלכות בית דוד, ושנים עשר בקר: אלו שנים עשר נציבים שהיו מכלכלים את המלך ואת ביתו כל אחד מהם חודש אחד שנא׳: ולשלמה שנים עשר נציבים, וכל אחד מהם היו לו שמנה עשר אלפים שרים וכל שר ושר אלף שרי אלפים, ולאלפים שרי מאות ולמאות שרי חמשים ולחמשים שרי עשרות, והיו מכלכלים המלך וביתו מכל דבר ולא היו מעדרים דבר כל אחד ואחד בחדשו, ומאכל שולחנו ליום אחד שלשים כור סלת וששים כור קמח, עשרה בקר בריאים משומנים שהיו מאכילים אותם עיסה בלולה בשמן, ומשקים אותם חלב, ועשרים בקר אבוסים בעשב עם שעורים, מאה כבשים שמונים, ומאה צבי ושלושים איל, ועשרים יחמורים גדיים ועופות ורגים וכל מיני מעדנים עד אין מספר שנא׳ ויהי לחם שלמה ליום אחד, שלשים כר סלת, ועשרים כר קמח, עשרים בקר בריאים ועשרים בקר רעי, ומאה צאן לבד׳ מאיל וצבי ויחמור וברבורים אבוסים מה הוא וברבורים אבוסים: ר׳ אלעזר אומר אפי׳ פסיונים היו מגדלין אותם ר׳ יוחנן אומר, עופות המפוטמות, עגלה על שני הנשיאים, עגלות אלו שני נשיאים היו מביאים מרכה צבובה[1]) שעל שני עגלות

[1]) Sifri ſutta, angeführt bei Jalkut, erklärt עגלות צב in der Stelle Num. 7, 3, an welche der Midraſch oben anknüpft: אין צב אלא מצויירות ר׳ נחמיה אומר כצבעו של רקיע Vgl. auch Peſikta ed. Buber. 8a und Bamidbar Rabba c. 12. Ich erblicke in dieſer agadiſchen Deutung, die צב und צבע zuſammenſtellt, eine Anſpielung auf die Farben der Wagenlenker im Circus.

לארבעה סוסים כדי לעשות איפודרומין למלך, ושור לאחד זה בן הנשיא שהיו רוכבין אותו במרכבה, שאל ר' יוחנן לר' זירא כמה איפודרומיות היה למלך בכל שנה ואמר לו י"ב, כנגד י"ב נציבים, (מלכים א' ד' ז') וכל אחד היה עושה חדשו לכך נאמר ולא יעדרו דבר, (מלכים א' ה' ז') אמר לו והלא י"ג היו, אמר לו האחד לא היה עושין אותם בסוסים, אלא בחורים היו רצים האיפודרומין, ואותם הבחורים היה דוגמה ארכובתם תחוכות והיה רצים ולא היה סוס ורוח יכולין לרוץ לפניהם. ומאיזה שבט היו, ר' יוסי אומר מנפתלי שנא' נפתלי אילה שלוחה ר' יוחנן אומר משבט גד שנא' ומן הגד נבדלו אל דוד למצד מדברה גברי החיל אנשי צבא למלחמה ערכי צנה ורמח ופני אריה פניהם וכצבאים על ההרים למהר (ד"ה א' י"ב ח'), וכמה היו עשרת אלפי בחורים, ואלו היו נערי המלך המחכלכלים משלחן המלך, בטבת היו רצים אותם, ועליהם אמר הכתוב: והיה מדי בא המלך בית ה' ישאום הרצים והשיבום (מנני הזהב) אל תא הרצים (מלכים א' י"ד כ"ח; ד"ה ב' י"ב י"א) ומה היו נושאים מגני זהב, וכמה היה אורכו של איפודרומין, שלש פרסאות על שלש פרסאות, ופרסה אחת היתה באמצע והיו שני טורים[1]) עשויים, וסבכים עשויות, וכל מיני חיה ועוף היו קבועות בהם, והיו סביבם רצים הסוסים והרצים שמונה פעמים ביום. שאלו תלמידיו לר' זירא באיזה יום היו עושין איפודרומין, ר' זירא אומר בהשלמת החודש, ר' יוסי אומר בראש החדש אביי אמר בשני בחדש, ר' יוחנן אומר בג' בחדש שבאלו הימים היה המלך עושה ריקסומין,[2])

---

[1]) Die zwei metae, Säulen an beiden Enden, um welche die Wagen ſich wendeten.

[2]) ריקסומין = δεξαμενή, Ciſterne, Teich im Jelammdenu דכסמני, in Peſikta diR. Kahana ed. Breslau p. 9b: דכסומני wie היה מקום מאיזה נוכע אותו הדיקסימון beweiſt. Spartianus und Lampridius berichten, daß der Kaiſer Heliogabalus die Waſſergraben [euripus] des Circus mit Wein füllen und auf denſelben Wettfahrten [navales Circenses] veranſtalten ließ. Es befand ſich im Hippodrom zu Conſtantinopel ein Brunnen φιάλη, phiala genannt und drei cherne Schlangen ſpieen aus dem geöffneten Rachen Waſſer, Wein und Milch. [Ultra hunc lapidem tres aeneos serpentes in unum videmus oribus apertis, a quibus, ut dicitur, aqna, vinum et lac ab eis exibat diebus justantium, Duc. Const.christ. I., 106]. Nach unſrem Midraſch ſtrömen Gewürze und Wohlgerüche aus dem Rachen von vier vergoldeten Löwen. Auch das Targum ſcheni berichtet von אריותא וחלין בוסמנן. Es liegt eine Verwechſlung vor mit den vier vergoldeten Pferden im Hippodrom zu Conſtantinopel, die Theo-

בהשלמת החרש היה עושה לחכמים ולתלמידים ולכהנים וללוים, ובראש החרש היה עושה לכל ישראל הדרים בירושלים, בשני בחרש היה עושה לכל הבאים מן הכרכים והכפרים וכל האומות ובג׳ בחרש לא היה עושה איפורחמין אמרו לו תלמידיו, מאי זה מקום היה נטע אותו הרייקסימון, אמר להם כתי׳ (ר״ה ב׳ ג׳ ט״ו) ויעש לפני הבית עמודים שנים וחצפת אשר על ראשו אמות חמש, מהו הצפת, אלו שני אריות זהב על עמוד אחד ושני אריות זהב על העמוד השני, והיו שני אריות ווחלים מיני בשמים לקיים מה שנא׳ לריח שמניך טובים, אל תיקרי עלמות אהבוך אלא עולמות, ומאי זה מקום היו נוטעין מגן עדן, לחראות דוגמא לישראל לעתיד לבוא שהם עתידין לראות כל אלו בעיניהם, התחילו תלמידיו להיות תמיהים, אמר להם ר׳ יוחנן, ומה אתם תמיהים, שעתיד קטן שבישראל יהיה גדול משלמה במלכותו, ומה בימי שלמה מפני שני אריות היה יוצא קונדיטין ומשני אריות בשמים, אבל לעתיד לבוא לפרות כחרדל[1]) ופרת כולם של אפרסמון ובשמים ויין וחלב ודבש וכל מיני מתיקה המוזמנים לצדיקים, ושמא תאמר לרשעים חס ושלום לא יראו בפלגותיהם שנא׳ אל יראה בפלגות נהרי נחלי דבש וחמאה, (איוב כ׳ י״ב) אמר ר׳ יוחנן ארבעה דימוטיות היו באפרידומין של טלך, ובכל אחד ארבעת אלפי איש, ובכל דימוט היו שבכות נעשות וכותרות מחוזקות בברזל ונחשת וזהב וכסף ועל כל כותר שבעה טמי[2]) אחד למעלה מחברו

---

bosius aus Chios herbeischaffen ließ und die später nach Venedig gebracht wurden, wo sie noch jetzt über dem Hauptthore der Marcuskirche zu sehen sind. — Daß man bei feierlichen Anlässen Wein und Oel für das Volk ausströmen ließ, ist in rabbinischen Schriften mehrfach bezeugt: Tosefta Sabb. c. 7; b. Berach. 50 b, Semachoth c. 8; Pesikta Rabb. c. 37: מה ה״ק״ב״ה עושה לו למשיח שבע חופות של אבנים טובות ומרגליות וכל חופה וחופה מושכין מתוכה ארבע נהרות של יין ושל דבש ושל חלב ושל אפרסמון טהור.

[1]) Die beiden Worte לפרות פרות und sind dunkel, wahrscheinlich corrumpirt. Das Bild ist deutlich: im jenseitigen Leben werden Balsam und andere Wohlgerüche wie aus einem Gießbache (חרדל, χάραδρα) für die Frommen ausströmen. Vgl. Wajikra rabba c. 31: לעולם אין גלגל המה שוקע עד שנעשה כמין חרדל של דם, die untergehende Sonne gleicht einem Blutstrome.

[2]) Wahrscheinlich ist בימי oder בומי, βῆμα zu lesen. Es werden hier die gradus factionum, auf denen die δῆμοι, die Partheien der Kämpfenden und die Cancelli, auf denen die Zuschauer aus dem Volke saßen, beschrieben. Vielleicht ist auch טמי aus טרמי verschrieben und von den sieben Zielstangen [meta. τέρμα] die Rede. —

וארבע נרכבות אחד למעלה מחברו ועל כל נרבך מאה איש, ובכל דימוט שני דלתות עצי שמן, והיו קבועים בהם בכל מיני כלי זהב ואבנים טובות ומרגליות וכרובים ותימורים קבועים בזהב והיה הולך אורם למקום רחוק מירושלם[1]) ולפני כל דימוט חליל ועוגב היו מרננים למעלה ואין מכים בחליל לטעמם. אמר ר׳ יוסי לארבעה חלקים היו נחלקים, המלך ועבדיו וחכמים ותלמידים וכהנים ולוים היו לבושים חכלת, וכל ישראל היו לובשים לבנים והבאים מן הכרכים ומן הכפרים ומשאר מקומות היו לבושים אדומים ואומות העולם שהיו באים ממרחק רחוק להביא למלך מנחה היו לבושים ירוק, אמרו לו תלמידיו מפני מה אלו ארבעה מיני בגדים, אמר להם, כנגד ארבעה תקופות מתקופת תשרי עד תקופת טבת הימים הם כחכלת, מטבת עד ניסן השלג יורד והיו לבושים לבנים, מניסן עד תמוז הים טוב לפרש בו והיו לבושים ירוק, מתמוז ועד תשרי הפירות יפות ואדומות ואז היו לובשים בגדים אדומים[2]).

נשלם ענין כסא שלמה ש׳׳ב׳׳ל׳׳ע׳׳א.

שב עמי בצוותא ואקדש לך שחוק Kidduschin 63 b

---

[1]) der Midrasch bringt hier offenbar Züge aus dem berühmten Palaste Blachernas in Constantinopel an, den Benjamin von Tudela als die hervorragendste Merkwürdigkeit neben dem Hippodrom beschreibt: — ארמון גדול בילכירנש ועשה העמודים והכותרות זהב וכסף צרוף וצייד בהם כל מלחמות הקדמונים וכו׳ ועשה שם כסאו של זהב ואבן יקרה ועטרת זהב תלויה בשלשלת של זהב על הכסא במדת ישיבתה תחתיה ובה מרגליות שאין שום אדם יוכל לשער דמיהם כי בלילה אין צריכין שם נרות כי הכל רואין מאור המרגליות אשר מאירים להם ער מאד. In ähnlicher Weise schildert ein von Ducange Const. christ I. 131 angeführter Chronograph diesen Palast: exterior ejus pulchritudo fere incomparabilis est: interior vero quidquid de eo dixero superabit. Auro depingitur undique variisque coloribus et marmore studioso artificio sternitur area et nescio quid plus ei conferat pretii vel pulchritudinis: ars subtilis vel pretiosa materia.

[2]) Siehe oben. Eine Farbensymbolik anderer Art giebt der Midrasch zu Zach. 6, 1 ff., welche Stelle Chrysostomus in seiner Rede über den Circus gleichfalls zu den Circusspielen in Beziehung bringt. Er fordert seine Zuhörer auf, statt den Wagen des Circus jenen Wagen zu besteigen, dessen Lenker Elias war [II. Kön. 2, 11] und die Myriaden Gotteswagen des Psalmisten [Ps. 68, 18] zum Kampfe gegen die Widerwärtigkeiten des Lebens anzuspannen. — Ich will bei dieser Gelegenheit einige Stellen im Talmud und Midrasch, auf welche durch die Kenntniß der Verhältnisse im Circus ein helleres Licht fällt, besprechen:

לפני רקוד לפני עשה כדימום הזה מקדשת. Raschi liest כדימום, was er durch בנין, Gebäude interpretirt. Die Stelle giebt nach dieser Lesart und Erklärung keinen rechten Sinn. Im Aruch ist jedoch die zu dem vorangehenden שחון לפני רקוד לפני vorzüglich passende Lesart כדרומום aufbewahrt, und der Satz erhält dadurch sein volles Verständniß: der Mann stellt der Frau das Anerbieten, sie zu ehelichen, falls sie vor ihm spielen, tanzen und wie im Circus (δρόμος) wettlaufen will. Uebrigens könnte auch Raschi's Lesart כדימום festgehalten werden, wenn man דימום als δῆμος, Faktion des Circus auffaßt: spiele, tanze vor mir und mache, wie es die Demen zu machen pflegen. Daß auch Frauen sich an den Wettfahrten betheiligten, ist bekannt. Die Leidenschaft für die Spiele im Circus war so groß, daß selbst Vestalinnen dahin gingen.

Eine mehrfach besprochene, aber noch immer nicht genügend aufgehellte Stelle ist Midr. Psalm 16: תודיעני ארח חיים אלו עשרת ימים שבין ראש השנה ליום הכפורים מהו נעימות בימינך נצח זה הלולב כמי שנוטל ונוצח ובא בנוהג שבעולם שני הנדיוסין רצין בהפרכום מי שנוטל ובא הוא נוצח כך בראש השנה עוברין לפניו כבני מרון ואין אדם יודע מי נוצח אם ישראל אם אומות העולם עבר ר״ה כל ישראל באין ומתענין ביה״כ לובשים לבנים ומתעטפים לבנים עבר יה״כ ואין אדם יודע למי נמחל כיון שהגיע יום הראשון של חג וכל ישראל יוצאין קטנים וגדולים וטוענין לולביהן בידיהן מיד הכל יודעין שנצחו.

Andere Ausgaben lesen: שני הנדיוסין רצין בא הפרכום מי שנוטלו בימין ובא. Die Stelle kommt gekürzt und mit mancherlei Varianten in der Pesikta rabbati ed. Bub. 180 a, Wajikra Rabba c. 30, Tanchuma Emor und Jalkut Psalm 16 vor. Es ist von Böhmer (Kerem chemed VIII, 129) und Sachs Beitr. II,. 152 richtig nachgewiesen worden, daß רצין בהפרדמום מי שנוטל ביין ובא zu lesen ist: zwei הנדיוסין wettrennen im Hippodrom, wer ans Ziel gelangt und die Palme (βαῖον) davon trägt, ist der Sieger. Das Gleichniß ist von der Rennbahn hergenommen und die etymologisch noch nicht genügend erklärten הנדיוסין sind jedenfalls Personen, die in Beziehung zum Circus stehen. Alle bisherigen Versuche, das Wort zu deuten: von הנדסה, Meßkunst: Personen, die die Rennbahn abmessen, ἐν δηΐοισι, Männer, die in Feindschaft leben (de Lara), von ἐνδρομέω sind mißlungen. Ich emendire הנדיוסין in הנכיוסין und jede

Schwierigkeit ist beseitigt. הנכיוסא, im Rabbinischen allerdings sonst nicht nachweisbar, aber im Syrischen als הניוכא eingebürgert, ist der ἡνίοχος, Wagenlenker des Circus. Der Lebensweg (ארח חיים Psalm 16, 11) wird mit einer Rennbahn verglichen (siehe oben die ähnliche Auffassung bei Malalas), in der Zeit zwischen dem Neujahrstage, dem Gerichtstage der Welt und dem Versöhnungstage wird zwischen Israel und den übrigen Völkern ein Wettlauf zu dem ersehnten Ziele der Gottannäherung veranstaltet wie zwischen zwei Wagenlenkern, die im Circus rennen und von denen der die Palme heimträgt, der zuerst das Ziel erreicht. Die Israeliten legen am Versöhnungstage weiße Gewänder an (als Zeichen der Sündenreinigung, zugleich aber auch eine Anspielung auf die Farben des Circus: Die Israeliten sind die Weißen, bilden die Faktion der Weißen) und bald darauf erscheinen sie am Succothfeste mit dem Lulaw, der Palme im Gotteshause, dadurch documentiren sie sich als die Sieger im Wettstreite, in ihrer Hand ragt das Zeichen des Sieges (בימינך נצח).

Ueber ביתריסא, pers. açp-rîs, Rennbahn siehe meine etymol. Studien S. 56. — Außer הנדיוסין = הנכיוסין ist noch ein anderes Wort für Wagenlenker im Rabbinischen bisher verkannt worden: אקטור, Mechilta und Targum jer. zu Exod. 14, 5: אקטורין **agitatores**, die Wagenlenker sagten dem Pharao, daß die Israeliten entflohen seien. Agitator ist neben **auriga** der gebräuchlichste Name für den Wagenlenker im Circus, so oft im **Cod. Theodos. de Scenicis**, vgl. **Ducange glossar, mediae latin. agitator.** — Zu den verschiedenen Namen die dem Circus beigelegt wurden, gehört auch κάμπος, **flexus** (siehe **Bulengerus de Circo p. 11 b**), **Hesychius**: κάμπος ἱππόδρομος Σικελοῖς. Das Wort kommt auch einige Mal in der Mischna und den Midraschim vor: טפיטין של סוס שעומדין עליו בקומפון (Kelim 23, 2); חריס הכפוף שמשחקין בו בקונפון (Kelim 24, 1); מחזירין אותו בקמפון, der König verordnete, man solle Jemanden zur Strafe im Circus rundfahren, wettrennen lassen, (Wajikra Rabba c. 31; Deuter. R. c. 2); בקמפון חרבות מכאן וחרבות מכאן רמחים ורמחים מכאן (Pesikta rabbati c. 21, **ed.** Breslau **p.** 48 b) und sonst, vgl. Pesikta **ed.** Bmb. 82 b Note 52.

Nach dem Midrasch Wajikra Rabba c. 19, Jalkut II. Kön. c. 24 anknüpfend an Jecheskel 19, 9 führte Nebucadnezar den König Jehojakim durch alle Städte Palästina's mit sich im Triumphzuge und ließ ihn bei den Wettrennen im Hippodrom und den öffentlichen Thierhetzen eine Rolle spielen, נטלו והחזיר אותו מכל ערי ישראל בפרדימוס. — Das Wort פרדימוס ist von den Commentatoren mißverstanden worden, es soll **prodomus** (**Musafia**) oder gar einen hölzernen Esel (**Math-kehunna**) bedeuten. Nach Buxtorf ist es eine **vox peregrina, cujus origo adhuc quaerenda.** Die münchener Handschrift des Wajikra Rabba (**Cod hebr.** 117) liest בורדימוס und ברידימוס. Es ist פרדומוס = Hippodrom zu lesen. Diese an sich einleuchtende und in den Zusammenhang der Stellen passende Emendation wird durch den im Jalkut a. a. O. zweimal wiederholten Passus, daß Nebucadnezar in den Rennbahnen Antiochiens gesessen habe (כיון שעלה נבוכרניצר להחריב ירושלים עלה וישב לו בריסי אנטוכיא) bestätigt. In jer. Schekalim VI. hal. 3, Wajikra Rabba c. 19 und Echa R. 2, 10 lautet die Stelle: בא וישב לו כרפני של אנטוכיא. Die Redensart החזירו בפרדימוס ist analog dem oben angeführten החזירו בקטטין gebildet.

Recensionen.

הוֹרַת לְשׁוֹן הַקֹּדֶשׁ לִלְמוּדִים. **Kurz gefaßte hebräische Grammatik für Anfänger zum Gebrauch beim Unterrichte auf Gymnasien, jüdischen Religionsschulen, mit Uebungen und Beispielen zum praktischen Erlernen des Hebräisch-Schreibens und zum Lesen des vokallosen Textes von Dr. Salomon Goldschmidt. Berlin. Adolf Cohn, Verlag und Antiquariat. 1871. 134 S. 8°.**

Dieser ziemlich langathmige Titel giebt uns genauen Auf-

schluß über den Zweck der uns vorliegenden Schrift, und es bleibt uns demnach nur übrig, auseinanderzusetzen, in wie weit es dem Verfasser gelungen ist, der sich gestellten Aufgabe gerecht zu werden. Vorausgeschickt möge noch die Bemerkung werden, daß der Verf. in der Vorrede sich dahin ausspricht, mit dieser Arbeit keineswegs die Absicht verbunden zu haben, die hebräische Sprachkenntniß mit neuen Forschungen zu bereichern, sondern, daß es ihm lediglich darum zu thun war, „nur das einfache, dürre, trockene Sprachgesetz, herausgeschält aus allen philosophischen Untersuchungen, in möglichst wenigen Worten und kurzen Sätzen zu geben." Von diesem Gesichtspunkte aus beurtheilt, wird man gerne anerkennen, daß es der Verf. verstanden hat, in einem kurzgedrängten Abriß, in leicht verständlicher Sprache Alles das zusammenzufassen, was beim ersten Unterricht in der hebräischen Grammatik dem Schüler vorgetragen werden kann. Mit Hülfe dieses Leitfadens und mit Benutzung der darin eingestreuten praktischen Uebungen, welche zumeist Sätze aus der heil. Schrift enthalten, wird man den Anfänger leicht dahin bringen, leichtere Stücke aus der Bibel selbstständig lesen zu können, und die Lust zum hebr. Sprachstudium in ihm zu erwecken. Da die Absicht des Verfassers, an die aus dem deutschen und klassischen Sprachunterricht dem Schüler bereits bekannten Gesetze anzuknüpfen, unverkennbar ist, so steht es uns nicht zu, mit ihm darüber zu rechten, daß er z. B. bei der Deklination des Artikels und des Nomens, um die bekannte Anzahl der **Cass.** herauszubringen, die genannten Redetheile mit den Präpositionen verquickt, so daß der Anfänger leicht an den Uebergang der ersten auf die letzteren denken könnte. Jeder Lehrer weiß, daß der Unterricht des Hebräischen wesentlich gefördert wird, wenn dieses dem Schüler in dem Gewande des Bekannten beigebracht wird. Aus diesem rein praktischen Grunde mag das von dem Verfasser beobachtete Verfahren entschuldigt sein; wenn auch die wissenschaftliche Behandlung der Sprache dadurch beeinträchtigt wird.

Wir wollen hieran einige unwesentliche Versehen des Verf. reihen. Bei den **Verbis mediae gutturalis** im Piël ist die Bemerkung ausgefallen, daß das **Dagesch forte** zuweilen ohne Ersatz bleibt, wie in נִאֵץ u. a. m.

Die Begriffserklärung des Verb. auf S. 16 ist ganz unverständlich: die intransitiven Verba sind mit den adjektivischen Verbis verwechselt worden.

Die Wortangabe in dem beigefügten Vocabular ist in vielen Fällen ungenau, so אֲבָל schlechthin mit „aber"; עוֹלָם, nur „Welt"; bei r. שוב fehlt die Phrase שֵׁב שְׁבוּת; unter „Befehl" ist אֲמַר vergessen worden; נֶפֶשׁ ist fälschlich als **femin.** bezeichnet worden. Statt Sch'buoth (S. 25) muß es Schabuoth und statt עֲרַב, sich ergötzen (S. 114) muß es עָנַג heißen u. a. m.

Da diese Schrift nur als Vorbote einer größeren wissenschaftlichen Abhandlung über die hebr. Sprache gelten soll, so muß eine Würdigung der grammatischen Grundsätze des Verf. bis zu der Zeit aufgehoben werden, da er sein in der Vorrede gegebenes Versprechen einlösen wird.

M. B.

Analekten

(aus der Neuen preußischen Zeitung Nr. 30).

Ophir und die Entdeckungen von Karl Mauch.

Gotha, 3. Februar 1872. Ueber die Localität des Ophir der Bibel, wo König Salomo vor beinahe 3000 Jahren ungeheure Massen von Gold, Elfenbein, Edelsteinen u. s. w. auf phönicischen Schiffen holen ließ, um seine staunenswerthen Prachtbauten in Jerusalem auszuführen, haben bekanntlich die ausgezeichnetesten Forscher viele Jahrhunderte lang ihren Scharfsinn aufgeboten, ohne bis jetzt zu einem befriedigenden oder übereinstimmenden Resultate gelangt zu sein. Die Einen suchten Ophir in Ost-Afrika oder Süd-Arabien, die Anderen in Indien oder Sumatra,

noch Andere sogar in Westindien und Peru; nur so viel blieb einstweilen sicher, daß es sehr reiche Minen waren, aus denen das Gold herrührte. Als die Portugiesen im 16. Jahrhundert nach Sofala kamen, fanden sie daselbst reiche Goldgruben vor, die schon seit undenklichen Zeiten bebaut gewesen waren, und bei diesen Goldgruben fanden sie Bauten und Ruinen, die, nach der einheimischen Sage, der Königin von Saba ihren Ursprung verdankten. Nach Lopez sollen sich sogar Eingeborene in Sofala gerühmt haben, noch Bücher aus alten Zeiten zu besitzen, welche die Salomonischen Ophirfahrten bestätigten. Die ganze Literatur der Griechen und Römer läßt uns bezüglich dieses urältesten Völkerverkehrs im Stich, und nur so viel ist aus den arabischen Schriftstellern (Mafudi, Edrisi) gewiß, daß nach dem Verfall der Phönizier die goldgierigen Araber diesen Verkehr durch das ganze Mittelalter fortsetzten und auf ihren Fahrten, selbst vom persischen Golf aus, weit nach Süden fuhren und die Küste von Sofala häufig besuchten. Die portugiesische Herrschaft in Sofala ist seit langer Zeit nur ein Schatten ihrer früheren Macht, und die in neuester Zeit gemachten Versuche, mit bewaffneter Hand wieder Boden im Innern des Landes zu gewinnen, endeten in schmählicher Niederlage. Auf den fernsten vorgeschobenen Posten europäischer Ansiedelungen im Caplande und der Transvaal-Republik hatte man seit einer langen Reihe von Jahren vielfache Gerüchte erhalten von ausgedehnten Ruinen mit Tempeln, Obelisken, Pyramiden u. s. w. im Innern Südafrikas. Ganz besonders haben die Missionäre der Berliner Missionsgesellschaft es sich seit langer Zeit angelegen sein lassen, diese dunkle Mähr aufzuklären und die Ruinenfelder wo möglich selbst zu besuchen. Ohne daß ihnen dies nun bisher möglich geworden wäre, haben sie trotzdem nicht unwesentlich dazu beigetragen, daß der durch seine bisherigen Forschungen und Arbeiten höchst verdienstvolle deutsche Reisende Carl Mauch im vergangenen Herbst sein längst beschlossenes Vorhaben ausführen und eine Reise bis zu diesen uralten Bauten unternehmen konnte. Briefe und Karten von diesem unermüdlichen und ausgezeichneten Forscher aus Zimbabye vom 13. September 1871, welche durch gütige Vermittelung der Herren Missionäre Grützner und Merensky in meine Hände gelangt sind, bestätigen, daß Mauch ausgedehnte Bauten und Ruinen von sehr hohem Alterthum wirklich aufgefunden hat. Zimbabye ist eine dieser uralten Ruinenstätten und liegt nach Mauchs astronomischer Bestimmung in 20° 14′ S.-Br., 31° 48′ Oest.-L. von Gr., gerade westlich von dem Hafenplatz Sofala und nur 41 deutsche Meilen in gerader Linie davon entfernt. Dies stimmt

mit der Angabe des portugiesischen Schriftstellers Dos Santos, daß die Portugiesen 200 Seemeilen westlich von Sofala im Goldlande (**tracto do ouro**) umfangreiche Mauerwerke vorgefunden hätten. In der Nähe von Zimbabye fand Mauch auch Alluvialgold, welches er selbst zu waschen und zu sammeln hofft. Die Ruinen bestehen aus Trümmern, Mauern ꝛc. bis 30 Fuß hoch, 15 Fuß dick und 450 Fuß im Durchmesser, einem Thurm ꝛc. — Daß sie alle ohne Ausnahme aus behauenem Granit ohne Mörtel aufgeführt sind, deutet allein schon auf ein hohes Alterthum; die von Mauch eingeschickten Zeichnungen von Verzierungen an den Ruinen lassen aber kaum noch einen Zweifel darüber aufkommen, daß sie weder von Portugiesen noch Arabern, dagegen von den Phöniziern, von den Leuten der Salomonischen Ophirfahrer, herrühren können. Jedenfalls haben diese Verzierungen nichts Portugiesisches oder Arabisches an sich, sondern deuten auf viel frühere Zeiten. Die jetzige Bevölkerung bewohnt diese Gegend erst seit vierzig Jahren, sie halten diese Ruinen heilig und nehmen insgesammt fest an, daß weiße Menschen einst diese Gegend bewohnt haben, was auch aus Spuren ihrer Wohnungen und eisernen Geräthschaften, die nicht von Schwarzen angefertigt sein können, hervorzugehen scheint.

Mauch hatte nur erst eine der Ruinenstätten besuchen und untersuchen können, und zwar nur erst ganz flüchtig; drei Tagereisen nordwestlich von Zimbabye liegen noch andere Ruinen, unter denen sich nach der Beschreibung der Eingeborenen u. A. ein Obeliks befinden soll. Mauch hoffte, die ganze Gegend aufs Genaueste durchforschen zu können; dieselbe ist sehr schön, hat über 4000 Fuß Meereshöhe, ist wohl bewässert, fruchtbar und dicht bevölkert von einem fleißigen und friedlich gesinnten Stamm der Makalaka, die Ackerbau und Viehzucht treiben, Reis- und Kornfelder, Rinder-, Schaf- und Ziegenheerden haben. Hoffentlich findet Mauch bei seinen weiteren und eingehenderen Untersuchungen noch viele andere Anhaltepunkte über den Charakter und Ursprung dieser merkwürdigen uralten Ruinen. Ob dieselben schließlich sich wirklich als das biblische Ophir erweisen oder nicht, so viel ist sicher, daß die vorläufigen Befunde es schon jetzt mehr als je wahrscheinlich machen, daß die Salomonischen Ophirfahrten mit Sofala zusammenhingen. Die Schifffahrt von seinen Häfen im rothen Meere längs der ostafrikanischen Küste erscheint für die damaligen Mittel der Navigation nahe liegend, die für Hin- urd Rückfahrt gebrauchte Zeit von drei Jahren zutreffend; gewiß ist, daß sich die Seefahrten der Phönizier südwärts erstreckten und daß Afrika den wohlbe-

gründeten Ruhm eines Goldlandes seit den ältesten Zeiten hatte. Die Gegenwart liefert den besten Beweis, daß die Schiffe Salomos, um Gold, Edelsteine und Elfenbein zu holen, nur der Küste südwärts zu folgen brauchten. Die Diamantenfelder Südafrikas stellen gegenwärtig alles Andere der Art in den Schatten und, was Elfenbein anlangt, so hat Afrika auch stets größere Quantitäten auf den Weltmarkt geliefert als andere Länder. Kurzum, zu den Quarzgold-Feldern, dem neuerdings von Button und Mauch entdeckten Alluvialgold und der noch immer wachsenden Wichtigkeit der Diamantenfelder scheint sich für das Innere von Süd-Afrika nun auch noch das Ophir König Salomos zu gesellen. Eine archäologische Expedition direkt nach dem Hafenplatz Sofala und dann nur einige 40 deutsche Meilen ins Innere würde bald volles Licht darüber geben. Inzwischen können mit jeder Post, die freilich alle vier Wochen nur einmal geht, von Mauch neue Nachrichten eintreffen. . . Vivat Carl Mauch, der deutsche Pionier![1])

A. Petermann.

---

[1]) Die Vermuthung, daß unter den biblischen Ophir das afrikanische Küstenland Sofala zu verstehen sei, ist nicht neu, da schon in einer Angabe bei Abulfeda darauf hingewiesen ist. (Vergl. Gesenius Thesaurus I. p. 141 fg.). Manches läßt sich dagegen einwenden, was auch Kinport in der Nationalzeitung vorgebracht hat. Allein die seit Lassen adoptirte Ansicht, daß Ophir das indische Abhira sei, ist auch nicht über allen Zweifel erhaben, zumal in dieser Gegend kein Gold vorhanden ist. Könnte man nicht beide Ansichten vereinigen, wenn man annähme, daß Sofala im Hebräischen חוילה gelautet hat? In Chawilah wird Gold vorausgesetzt (Genesis 2, 11) ארץ החוילה אשר שם הזהב. Chawilah wird mit Ophir zusammen genannt (das. 10, 29). Die phönicisch-israelitischen Schiffe können auf ihrer Fahrt zum Emporium von Abhira = Ophir auch Sofala = Chawilah berührt und von dort viel Gold mitgebracht haben. Der Lautwechsel von **Spiritus asper** = ח in ס ist naturgemäß. Auch Genesis 10, 7 ist kein Widerspruch dagegen. Diese Angabe kann darauf beruhen, daß die Einwohner von Chawilah = Sofala äthiopischen Ursprunges gewesen wären. Freilich steht damit im Widerspruche, daß nach Genesis 25, 18 und I. Samuel 15, 7, Chawilla in Arabien vorausgesetzt wird. Aber diese Angabe ist überhaupt schwierig und hat zur Ausgleichung geführt, daß es zwei Chawilah gegeben habe. Die Red.

Abhandlungen.

Bibliſche Analekten

von Dr. M. Jaſtrow.

(Fortſetzung von S. 7.)

8. 2. Sam. 17, 3. Die Schwierigkeit der Conſtruktion dieſes Satzes bedarf keiner Erörterung, ebenſowenig die Abgeſchmacktheit der Conjectur Ewald's,[1]) die man wahrlich nicht eine Emendation nennen kann. Ich will verſuchen, ohne jede Textänderung den Satz ſachlich und ſprachlich zu erklären.

Es liegt nahe, daß האיש אשר אתה מבקש auf David zu deuten und את נפשו oder Aehnliches zu ergänzen ſei. Hierbei iſt aber überſehen worden, erſtens das in der Regel[2]) בקש, wo

[1]) Geſchichte des Volkes Iſrael 2. Ausgabe III. S. 253 כשוב הכלה אל האיש אך נפש איש אחד אתה מבקש und dann וכל.

[2]) Mir iſt nur eine Ausnahme gegenwärtig, Sam. 23, 14, wo es aber einfach „ſuchen" heißt. (Gerade in Samuel (II. c. 23, 24, 26—27) bedeutet בקש mit dem Accuſativ „Jemanden in feindlichem Sinne aufſuchen". Dieſelbe Conſtruktion wie an dieſer Stelle kommt auch Richter 4, 22 vor: לך ואראך את האיש אשר אתה מבקש. Folglich kann ſich die Conſtruktion in Achitophels Rede nur auf David beziehen. Man muß alſo nothwendig ein Verbum ergänzen, etwa יָעֻוב, dann war die hier gegebene Erklärung acceptirt: כשוב הכל האיש אשר אתה מבקש יעוב וכל העם יהיה שלום: Wenn die Geſammtheit (zu dir) zurückgekehrt ſein wird dann wird der Mann, den Du ſuchſt, verlaſſen ſein und das ganze Volk wird friedlich ſein. — Du wirſt weiter keinen Aufſtand, keine Reaktion zu befürchten haben. (Anmerk. d. Red).

nicht נפש das Objekt ist, eine freundliche Absicht involvirt, und zweitens, daß es sachlich nicht zu rechtfertigen ist, daß Achitophel so offen in Gegenwart des ganzen Rathes dem Sohne die Absicht des Vatermordes unterschieben sollte; בקש aber hier bloß als „Suchen" zu erklären, gäbe gar keinen Sinn. Zudem hinge immer noch das ganze האיש אשר אתה מבקש in der Luft.

Nimmt man aber das Wort מבקש hier in freundlichem Sinne, so löst sich die Schwierigkeit des letzten Theils des Satzes von selbst. יהי שלום bezieht sich dann ebensowohl auf האיש wie auf כל העם. „Der Mann, den Du (Dir als Freund) wünschen magst, — ja, das ganze Volk wird Dir freundlich gesinnt sein". Vergl. über den Gebrauch von שלום Psalm 120, 7; Richter 6, 23 und 24 u. A.

Es bleibt nur noch das כשוב הכל zu erklären. Da Achitophel so eben von der voraussetzlichen Flucht der Davidischen Truppen gesprochen, so ergiebt der Zusammenhang, daß כשוב הכל sich auf dieselben Truppen bezieht und nur ein anderer Ausdruck für ונם in V. 2 ist. Die fliehenden Truppen kehrten bekanntlich in ihre Häuser oder wie der technische Ausdruck ist „ein Jeder in seine Zelte" heim. Demnach würde man unter ואשיבה nicht etwa das Zurückbringen der Gefangenen zu verstehen haben (was ja ohnedies im Widerspruch mit V. 2 ונם וכו' stünde) sondern die Aussöhnung, die Herüberführung zu Absalom's Anhang, ähnlich wie להסב in 2. Sam. 3, 12, und wie והשיב in Mal. Ende.

Die Uebersetzung des Satzes lautete demzufolge also:

„Und ich werde Dir das ganze Volk (die Anhänger David's) zuführen (durch Ueberredung) wenn sie Alle von ihrer Flucht heimgekehrt sind. Der Mann, den Du verlangst,[1]) — das ganze Volk wird Dir gewonnen sein. Weniger hart freilich wäre der

---

[1]) Ergänze להשיבו אליך.

Satz, wenn man annähme, daß nach הכל wegen des Gleichlautes ein כל ausgefallen ſei, ſo daß man läſe: כל האיש אשר אתה מבקש כל העם ידיה שלם.

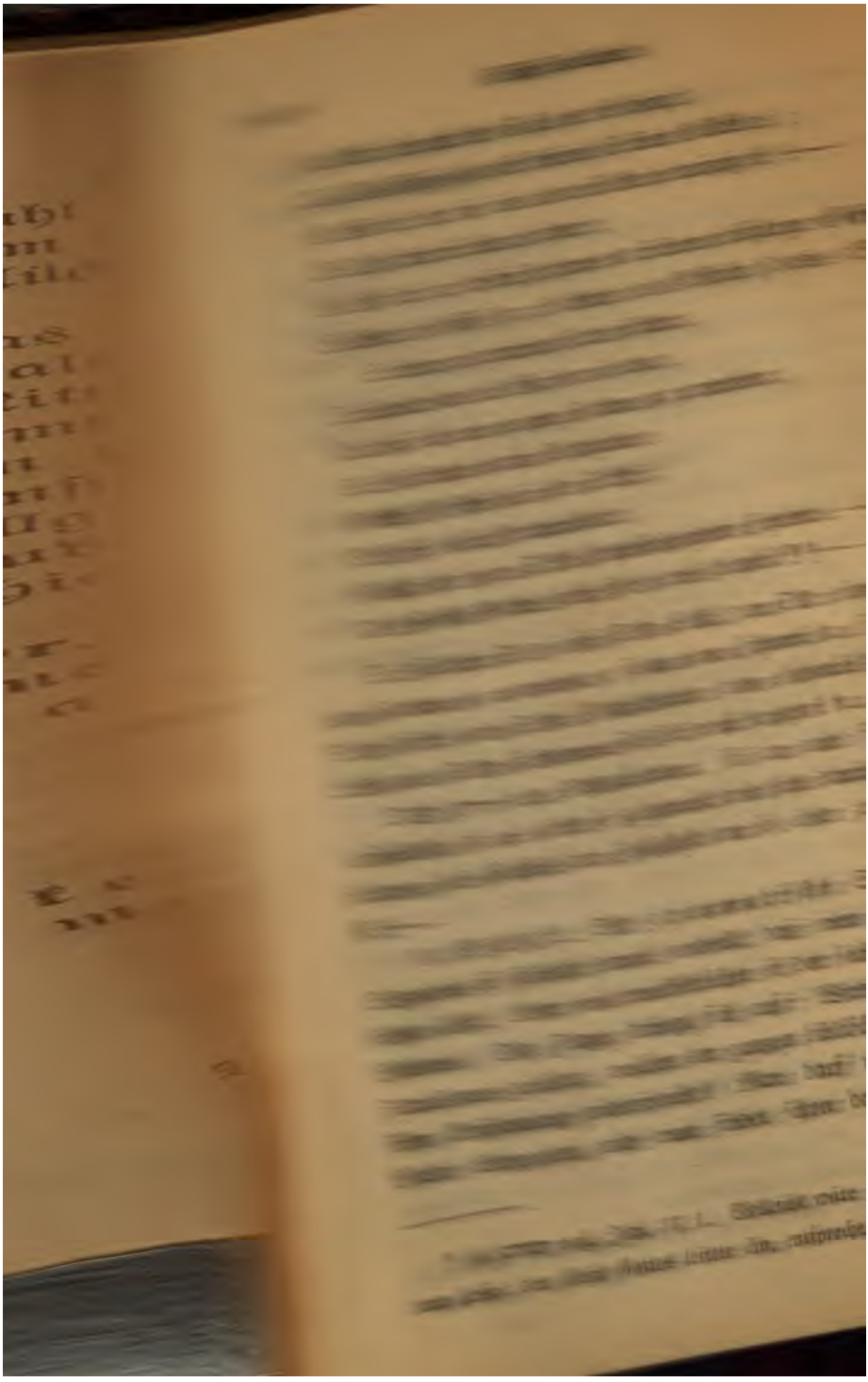
Sachlich ergiebt ſich aus dieſer Erklärung, daß Achitophel nicht bloß eine ſtrategiſche, ſondern weit mehr noch eine politiſche Maßregel befürwortete, die darin beſtand, durch Vermeidung von Blutvergießen die friedliche Unterwerfung des Volkes unter Abſalom zu erleichtern, während ein blutiger, wenn auch noch ſo erfolgreicher Sieg, Erbitterung erzeugen mußte.

9. Jeſ. 63, 11. Das משה עמו iſt ein **crux interpretum**, und dieſe Schwierigkeit erzeugte wiederum die Unſicherheit, wer das Subjekt in dieſem Satze ſei. Iſt es Iſrael, das der Urzeit gedenkt? Woher dann der Wechſel des Numerus צאנו, רמעלם, מפנידם u. ſ. w.? Iſt es Gott? Wer iſt dann unter איה המעלם וכו zu verſtehen?

Alle dieſe Schwierigkeiten ſind zu beſeitigen, wenn man annimmt, daß ſich der Prophet hier mit dem Worte משה in Rückſicht auf die Entſtehung des Namens (Exod. 2, 10) ein Wortſpiel erlaubt, und zwar ſo, daß er die Bedeutung des Verbs beibehält, und מֹשֶׁה als Participium Activi verwendet, was es vermöge ſeiner Form ſehr gut ſein kann. משה עמו hieße ſomit: Einer, der ſein Volk aus dem Waſſer zieht, befreit, correſpondirend mit רמעלם מים. Das Subjekt in dem Satze iſt Gott, der, der Vorzeit gedenkend, ſich wiederum nach einem würdigen Boten (vergl. מלאך פניו in V. 9) umſieht, der Iſrael befreien könnte.

משה עמו ſtände ſomit in Parallele mit רעה צאנו; und השם בקרם iſt gleichbedeutend mit אשר בקרבו שם, was wiederum ſich auf Moſe bezieht, ebenſo wie תניחנו in V. 14, wie überhaupt alle bis dahin aufgezählten Handlungen.

Der Deutlichkeit halber folge hier wiederum die Ueberſetzung:



: In welchem Zusammenhange steht das folgende ראה
. s. w. zu dem Anfange?

ir müssen hier gegen unsere in der Einleitung zu diesen
en ausgesprochene Absicht uns bei Hervorhebung der
rigkeiten etwas länger aufhalten, weil sie mehr sachlicher,
mmatischer Natur sind.

as bedeutet לחם העצבים? Die gewöhnliche Auffassung:
Mühsal, d. h. durch mühevolle Arbeit erworbenes Brod
de diesen Psalm gar in den schroffsten Gegensatz zu dem
n setzen, wo der „die Mühe seiner Hände Genießende"
gepriesen wird. Man könnte man zwar annehmen, daß
wei Psalmen zwei verschiedene Lebensauffassungen oder
ungen aussprechen könnten, aber das könnte dann nicht ge-
werden, so echt jüdisch der Ps. 128 ist, so ganz anti-
und vereinzelt dastehend wäre dieser in Rede stehende Ps.
n steht nichts im Wege, unter לחם העצבים das durch
ung, durch Unrecht gewonnene Brod, wie לחם רשע
ין Spr. 4, 17 und עשקים ין Amos 2, 8 zu verstehen,
der Gegensatz wäre: כן die Ehrlichkeit.

Dies vorausgeschickt, fasse ich den in Rede stehenden Psalm
ine Trostepistel,[1]) welche ein auswärtiger Freund durch einen
elpilger an einen in Jerusalem wohnenden, in Redlichkeit
Fleiß aber kümmerlich sich ernährenden Familienvater richtet,
r dem Freund geklagt hatte, daß der Gottessegen seine Ar-
nicht lohnen wolle, während die Ungerechten in Reichthum
Glück lebten und auch ihn bedrückten.

Der Trost besteht darin, daß diesen Reichen durch Seelen-
uhe und Sorgen der Schlaf geraubt und ihr Glück nur

---

[1]) Warum muß es eine Epistel sein, warum nicht eine Apostrophe? —
mehr adverbiale als attributive Bedeutung. Man kann daher nicht
כן איש, wie man איש נקי sagt. Nur der Plural כנים ist in diesem
e in Gebrauch. Anmerk. d. Red.

Und Er gedenkt der Tage der Vorzeit,
Des Moscheh (oder Befreiers) Seines Volkes;
Wo ist er, der sie aus dem Meere heraufzog? —
Des Hirten Seiner Heerde;
Wo ist er, in dessen Inneres er Seinen heiligen Geist legte?
Welcher (Geist) zur Rechten des Moscheh (des Befreiers)
Seinen glorreichen Arm führte,
Spaltend das Wasser vor ihnen,
Um sich einen ewigen Namen zu erwerben,
Sie führend durch Abgründe
Gleich Rossen auf der Trift,
Daß sie nicht strauchelten,
Gleich der zum Theil hinabsteigenden Heerde. — —
Der Geist Gottes senke ihn (uns) herab! [1] —

So führtest Du (einst) Dein Volk, um Dir einen glorreichen Namen zu erwerben, o schau vom Himmel u. s. w., wo ist Dein Eifer und Deine Machtthaten (von ehemals) als Deine Liebe und Dein Erbarmen sich für mich regten? u. s. w.

Daß רוח hier Masculinum, ist an und für sich nicht auffallend, da es öfter so gebraucht und hier durch die Personificirung des Geistes der Heiligkeit um so eher zu rechtfertigen ist. —

10. Ps 127, 2. Die grammatische Schwierigkeit des Satzendes ist schlecht damit verdeckt, daß man שנא für בשנא stehen läßt. Aber weit unerklärlicher ist der sachliche Inhalt des Psalmes. Die Frage drängt sich auf: Wird hier nicht ein Fatalismus gelehrt, welcher der ganzen biblischen wie talmudischen Anschauung widerspricht? Man darf nur zum nächsten Psalm übergehen, und man findet schon das Lob der Arbeit.

---

[1] Zu תנחנו vgl. Jech. 37, 1. Vielleicht wäre תַּנְחֵנוּ zu lesen, was dann hieße: der Geist Gottes leitete ihn, entsprechend dem מוליך לימין.

Ferner: In welchem Zusammenhange steht das folgende ראה נחלת u. s. w. zu dem Anfange?

Wir müssen hier gegen unsere in der Einleitung zu diesen Aufsätzen ausgesprochene Absicht uns bei Hervorhebung der Schwierigkeiten etwas länger aufhalten, weil sie mehr sachlicher, als grammatischer Natur sind.

Was bedeutet לחם העצבים? Die gewöhnliche Auffassung: Brod der Mühsal, d. h. durch mühevolle Arbeit erworbenes Brod — würde diesen Psalm gar in den schroffsten Gegensatz zu dem folgenden setzen, wo der „die Mühe seiner Hände Genießende" glücklich gepriesen wird. Nun könnte man zwar annehmen, daß wohl zwei Psalmen zwei verschiedene Lebensauffassungen oder Stimmungen aussprechen könnten, aber das könnte dann nicht geleugnet werden, so echt jüdisch der Ps. 128 ist, so ganz antijüdisch und vereinzelt dastehend wäre dieser in Rede stehende Ps. Dagegen steht nichts im Wege, unter לחם העצבים das durch Kränkung, durch Unrecht gewonnene Brod, wie לחם רשע, יין חמסים Spr. 4, 17 und יין עשוקים Amos 2, 8 zu verstehen, wozu der Gegensatz wäre: כֵּן die Ehrlichkeit.

Dies vorausgeschickt, fasse ich den in Rede stehenden Psalm als eine Trostepistel,[1]) welche ein auswärtiger Freund durch einen Tempelpilger an einen in Jerusalem wohnenden, in Redlichkeit und Fleiß aber kümmerlich sich ernährenden Familienvater richtet, welcher dem Freund geklagt hatte, daß der Gottessegen seine Arbeit nicht lohnen wolle, während die Ungerechten in Reichthum und Glück lebten und auch ihn bedrückten.

Der Trost besteht darin, daß diesen Reichen durch Seelenunruhe und Sorgen der Schlaf geraubt und ihr Glück nur

---

[1]) Warum muß es eine Epistel sein, warum nicht eine Apostrophe? — כּוֹ hat mehr adverbiale als attributive Bedeutung. Man kann daher nicht sagen כֵּן אִישׁ, wie man נְקִי אִישׁ sagt. Nur der Plural כֵּנִים ist in diesem Sinne in Gebrauch. Anmerk. d. Red.

ein scheinbares sei, während der Redliche, „der Gottesfreund," sich des ruhigen Schlafes erfreut. „Redlichkeit giebt Seinem Geliebten Schlaf."

Der Gedankengang des Psalmes wäre demnach folgender: Du klagst, daß der Segen Gottes Dir nicht das Haus erbauen hilft, daß also all Dein Mühen vergeblich sei, wie die Wachsamkeit des Wächters die Stadt vor Gefahren nicht beschützen kann, so Gott sie nicht bewache.

Ich aber sage Dir, daß jene von Dir beneideten Reichen in beständiger Unruhe leben, während der Redliche sich des glücklichen Schlafes erfreut. Das wahre Gotteserbe, der echte Gotteslohn für Deine Frömmigkeit sind Deine Kinder. Sie sind auch die Waffenrüstung des Armen; sie werden dereinst im Gerichte oder in der Volksversammlung am Thore mit den Feinden und Volksbedrückern abrechnen.

Eine ganz ähnliche Tendenz hat Psalm 128, nur daß der Hinweis auf die Vergeltung fehlt, und vielmehr das Glück, in Jerusalem zu wohnen, betont wird.

Einiges über den Hohenpriester Onias IV. in Aegypten und die Gründung des Tempels zu Heliopolis.

von Dr. M. Jastrow.

Durch den Aufsatz im Jahrgange 1871 der Monatsschrift S. 513 fg: Der geschichtliche Hintergrund des 119. Psalms, zu weiterer Untersuchung angeregt, möchte ich in Folgendem die Data der Flucht Onias IV. und seines Aufenthaltes in Aegypten sowie andere damit zusammenhängende Umstände genauer zu fixiren versuchen.

Der Herr Herausgeber hat auf den Widerſpruch in der Zeitangabe der Flucht Onias' zwiſchen Joſephus Jüd. Kr. und deſſen Alterthümern aufmerkſam gemacht.

Jüd. Kr. VII. 10, 2 läßt ihn unter Antiochus Epiphanes, und zwar zur Zeit der Kriege deſſelben gegen Aegypten, auswandern und unmittelbar darauf den Tempel in Heliopolis gründen, welche beiden Facta er pragmatiſch ſo verbindet, daß Onias dem Könige Ptolemäus vorſtellt, der ägyptiſche Tempel würde ein Mittel ſein, die Juden im Kriege gegen Syrien auf die ägyptiſche Seite herüberzubringen.

Daß dieſe pragmatiſche Verbindung nur eine Erfindung Joſephus' iſt, erſehen wir deutlich aus der Petition Onias' an den König um Geſtattung des Tempels zu Heliopolis.[1]) Wäre die Gewinnung der Juden durch jenen Tempelbau auch nur eine ferne Möglichkeit, ſo hätte Onias ſicherlich nicht darauf hinzuweiſen verfehlt.

Aber gerade dieſe Petition, in deren Echtheit um ſo weniger Zweifel geſetzt werden können, als Joſephus, falls er ſie fabrizirt hätte, ſicherlich das (Jüd. Kr. VII., 10, 2) angedeutete Moment mitaufgenommen haben würde. — Die Petition, ſage ich, ergiebt einige Data aus dem Leben Onias', welche zur Fixirung der Zeit ſeiner Flucht beitragen.

Er führt darin dem Könige Philometor ſeine kriegeriſchen Verdienſte um Aegypten vor,[2]) die er ſich doch nur nach ſeiner Flucht nach Aegypten erworben haben kann, da ſeit Antiochus III. kein Einfall der Aegypter nach Syrien ſtattgefunden. Wenn, was kaum zu bezweifeln, der Prieſter Onias IV. mit dem (Joſephus gegen Apion 2, 5) in Gemeinſchaft mit Doſitheus als ägyptiſcher Feldherr genannten Onias identiſch iſt, ſo hat er um 162 bei dem Aufſtande in Alexandrien zur Rettung dieſer Stadt beigetragen.

Wie dem auch ſei, jedenfalls muß er vor dem Tempelbau mehrere Jahre in Aegypten zugebracht haben, um ſich im Kriege auszeichnen zu können, und die Vermuthung liegt nahe, daß er

---

[1]) Alterth. XIII. 3, 1

[2]) *Πολλὰς καὶ μεγάλας ὑμῖν χρείας τετελεκὼς ἐν τοῖς κατὰ πόλεμον ἔργοις.*

in den Feldzügen gegen Antiochus Epiphanes eine hervorragende Rolle ſpielte. Bedenkt man ferner, daß Onias als legitimer Pontificatserbe ſich von dem tyranniſchen Uſurpator Menelaus keiner freundlichen Behandlung verſehen konnte, ſo hat man allen Grund anzunehmen, daß er unmittelbar nach ſeines Vaters Onias' III. Tode nach Aegypten in Sicherheit gebracht wurde und dort herangewachſen in ägyptiſche Dienſte trat.

Ferner erwähnt Onias in ſeiner Petition, daß er nach Vollbringung dieſer Kriegsthaten in Cöleſyrien und Phönizien geweſen und von da mit jüdiſchen Auswanderern nach Leontopolis gekommen ſei.[1])

Aus dem Allem erſehen wir, daß der Zeitraum zwiſchen der Flucht Onias' und dem Tempelbau ein beträchtlicher geweſen ſein muß, und daß dieſer letztere nicht vor Alkimos' Antritt des Pontificats (161) ſtattgefunden haben kann, geht ſchon daraus hervor, daß Onias bei ſeines Vaters Tode (175) ein Kind (*νήπιος*) genannt wird, wenngleich das Wort in engſtem Sinne genommen werden ſollte.[2])

Wann aber war Onias in Paläſtina, oder, wie er ſagt, in Cöleſyrien und Phönizien?

Offenbar zur Zeit, als durch den Regierungswechſel in Syrien neue Hoffnungen auf ſeine Einſetzung ſich in ihm regten. Da aber wider Erwarten Alkimos an ſeiner Statt ernannt und die Chaſſidim die erſten waren, ihn zu begrüßen,[3]) da zog er ſich mit anderen Mißvergnügten nach Aegypten zurück und entſchloß ſich zur Gründung eines Tempels in dieſem ſeinem zweiten Vaterlande.

Wenn wir Joſephus Alterthümer (XIII, 3, 1) genau leſen, ſo finden wir ganz denſelben Hergang erzählt.

Er ſagt: „Onias aber, ein Sohn des Hohenprieſters gleichen Namens, der ſich in Alexandrien, wohin er zu dem Könige Ptolemäus Philometor geflohen war, aufhielt, beſchloß (wie wir dies

---

[1]) *καὶ γενόμενος ἐν τῇ Κοίλῃ Συρίᾳ καὶ Φοινίκῃ, καὶ εἰς Λεόντων δε πόλιν τὴν Ἡλιοπολίτου σὺν τοῖς Ἰουδαίοις καὶ εἰς ἄλλους τόπους ἀφικόμενος τοῦ ἔθνους.*

[2]) Siehe auch Ewald Geſch. d. V. Iſr. (2. Aufl.) Bd. IV, S. 405 Note. Graetz III[2], S. 151 Anmerk.

[3]) S. I. Mak. 7, V. 13.

früher erzählt haben), als er sah, wie Judäa von den Macedoniern und ihren Königen übel behandelt wurde, indem er sich ewigen Ruhm erwerben wollte, an den König Ptolemäus und die Königin Kleopatra sich schriftlich zu wenden und sie zu ersuchen u. s. w.

Hier sagt Josephus deutlich genug, daß Onias schon vor der Ernennung Alkimos' in Aegypten sich aufhielt. Man lasse nicht außer Acht, daß das Verbum διάγω nicht ein momentanes Verweilen, sondern einen dauernden Aufenthalt bezeichnet.

Wenn Josephus trotzdem sagt, daß Onias sah (ἰδών), wie Judäa mißregiert wurde, so will er offenbar die dermalige Anwesenheit desselben in Palästina andeuten.

Die einzige Aenderung, die ich in der Uebersetzung der obigen Stelle vornahm, besteht darin, daß ich die Einschaltung ὡς καὶ πρότερον εἰρήκαμεν nicht zu dem Vorangehenden, sondern zu dem folgenden Hauptverbum διέγνω πέμψας ziehe. Auf das Vorangehende aber kann sich sachgemäß die Einschaltung nicht beziehen, da Josephus oben (XII, 9, 7) nicht gesagt, daß Onias in Alexandrien seinen dauernden Wohnsitz hatte.

Faßt man nun diese Stelle (XIII, 3, 1) so auf, so bezieht sich das φεύγει in XII, 9, 7 auf die zweite Flucht Onias' nach Aegypten, und καὶ τιμῆς ἀξιωθείς würde nicht zu übersetzen sein: „und ehrenvoll empfangen," — sondern: „da er bei Ptolemäus und seiner Gemahlin in Ehren stand," was sich auf seine früheren Verdienste um Aegypten bezieht.[1])

Sieht man sich nun die Gründe an, mit denen Onias sein Gesuch um die Erlaubniß zur Errichtung des ägyptischen Tempels motivirt, so findet man, daß er grade die Illegitimität der Hohenpriester und der gemeinen Priester des Jerusalemischen wie des Samaritanischen Tempels betont.

Das Gesuch lautet: „Nachdem ich mit der Hilfe Gottes viele und große Kriegsthaten für euch vollbracht, und nachdem ich in Cölesyrien und Phönizien gewesen, von wo ich mit den Juden nach Leontopolis im Heliopolitanischen und nach andern Plätzen dieses Volkes[2]) gekommen und gefunden habe, daß die Meisten

[1]) Vergl. Jos. contra Ap. 25.

[2]) Vielleicht: dieses Distrikts?

Prieſterämter (ἱερά) gegen das Geſetz inne haben, und in Folge deſſen unter einander uneinig ſind — wie dies auch unter den Aegyptern in Folge der vielen Tempelſtätten und der verſchiedenen Art der Gottesverehrung der Fall iſt, — ſo bitte ich, damit die in Aegypten wohnenden Juden ſich dort in Eintracht verſammeln u. ſ. w."

Ich habe ἱερὰ ἔχειν mit: „Prieſterämter innehaben" überſetzt, was ſicherlich ſach- und wortgemäßer iſt, als die Gfrörer'ſche Ueberſetzung: „daß die Meiſten wider alle Gebühr viele (!) Heiligthümer haben," was erſtens gar keinen Sinn giebt, indem Niemand mehr als ein Heiligthum anerkannte, und zweitens nicht mit dem Texte übereinſtimmt, da der Hauptbegriff viele (πολλά) dann ausgelaſſen wäre עיקר חסר מן הספר.[1])

Im Gegenſatz zu den vielen, nicht als legitim anzuerkennenden Prieſtern erwähnt Joſephus (XIII, 3, 3), daß Onias gleichgeſinnte Juden ſowohl als auch Prieſter und Leviten gefunden.[2])

Nach dieſer Vorausſchickung können wir auch verſtehen, woher es kam, daß in Alexandrien vor dem königlichen Hofe der Streit wegen der Legitimität des Garizim-Tempels entſchieden werden ſollte.[3]) Wenn die Erzählung des Joſephus auch manche fabelhafte Beimiſchung hat, ſo muß ihr doch ein hiſtoriſches Factum zu Grunde liegen, da auch Meg. Taanit c. 3 eine ähnliche Sage hat, wo aus Alexandrien Alexander geworden und noch andere Volkselemente hinzugezogen ſind.

In der Beweisführung vor Philometor betont der jüdiſche Sachwalter die legitime Nachfolge der Hohenprieſter,[4]) was nur dann einen Sinn hat, wenn hier eine Perſonenfrage zu entſcheiden iſt.

Der pragmatiſche Zuſammenhang zwiſchen dem Bau des Oniastempels und dieſem Streit iſt demnach folgender:

---

[1]) Die lateiniſche Ueberſetzung: quamplurimos templa, contra atque oporteret, habentes iſt noch ſinnloſer.

[2]) *εὗρε δὲ Ὀνίας καὶ Ἰουδαίους ὁμοίους αὐτῷ, καὶ ἱερεῖς καὶ Λευίτας.*

[3]) Alterth. XIII. 3, 4.

[4]) *ὡς ἕκαστος παρὰ πατρὸς τὴν τιμὴν ἐκδεξάμενος ἤρξε τοῦ ναοῦ.*

Als Onias, der sich als den rechtmäßigen Hohenpriester des jerusalemischen Tempels legitimirt hatte, die Erlaubniß erhielt, den jerusalemischen Tempel gewissermaßen nach Heliopolis zu übertragen,[1]) beanspruchten die in Aegypten wohnenden Samaritaner die Legitimität für sich und ihren Tempel, und verlangten, daß das zu gründende Heiligthum ein samaritanisches werde, oder daß ihnen eine gleiche Erlaubniß zur Gründung eines Tempels ertheilt werde. Die Entscheidung zu Gunsten Jerusalems war also gleichbedeutend mit einer Entscheidung zu Gunsten Onias' und der jüdischen Bestimmung des Heliopolitanischen Tempels.

Ueber Beurtheilung von Zweck und Absicht bei Uebertretung religiöser Verbote nach dem Talmud.

מחשבת מלאכה שאינו צריכה לגופה, דבר שאינו מתכון.

(Schluß.)

Mit Recht machen seine halachischen Gegner auf die Verschiedenheit seiner Auffassung vom Talmud bei den angeführten Stellen aufmerksam, und wenn auch seine Auffassung aus einer versprengten Stelle sich erklären läßt, so ist er doch von der allgemein angenommenen Meinung des Talmuds abgewichen. Es war eben ein Umschwung, den Maimonides durch sein klares Denken im Talmudstudium hervorgebracht, daß er auf alte verdrängte Ansichten zurückging, wenn er sie dem Denken entsprechender fand. So ist er hier mit einigen Nüancen zu der von der Mischna festgehaltenen Norm zurückgegangen, zu der allerdings schon Rab und Abai hingeneigt hatten, die aber von Samuel und Rabah verdrängt worden war. Daß er auch im Jeruschalmi eine Stütze fand, ist sehr wahrscheinlich.

---

[1]) *καθ' ὁμοίωσιν τοῦ ἐν Ἱερουσολύμοις.*

b) R. Jakob Tam.

Während der kühne selbstständige Denker Maimonides über den Talmud hinausging, sind die Decisoren aus der Tossafistenschule treue Fortsetzer des Talmud sowohl bezüglich der Halacha als der Ausgleichungsmethode. Die Widersprüche, die durch Endresultate des Talmuds mit der Mischna entstehen, als die verschiedenen Stellen des Talmuds, die von verschiedenen Amora's herrühren, sollen mit der Halacha in Uebereinstimmung gebracht werden. Da ist also ein weites Feld für den Pilpul. R. Tam, der in den Glossen zum Talmud bei unserer Materie nur nebenbei angeführt wird,[1]) — die meisten rühren von R. Isaak ben Samuel her, welcher eben R. Tam bekämpft — hält die Ansichten Rabah's als maaßgebend, will aber die Behauptung Rabs, Ketubot 6, der, wie wir gesehen, von Samuel abweicht, sowie die Behauptung Samuels Sebachim 91 mit der Ansicht Raba's in Einklang bringen. An allen diesen Stellen soll Raba's Behauptung zu Folge פסיק רישא דלא ניחא ליה sein, was ganz erlaubt ist. Es ist auch gar nicht unwahrscheinlich, daß dies im Sinne Raba's ist; denn diese Unterscheidung ist eine ganz willkürliche. Dieser Entscheidung folgen R. Natan b. Jechiel, Verfasser des Aruch, R. Elieser aus Metz und R. Isaak aus Wien.

c) R. Isaak b. Samuel.

Dieser scharfsinnige Tossafist hat die Schwierigkeit der Annahme, פסיק רישה דלא ניחא ליה für erlaubt zu halten gefühlt, denn dann kann man ja überall sagen, das sei mir nicht lieb; warum sollte ferner המפיס מורסא לעשות פה חייב sein, da ihm das auch nicht lieb ist; ferner findet er die Ansicht R. Tam's mit Raba selbst nicht in Uebereinstimmung (Sabbat 81). Die Fragen mögen richtig sein, aber die Wunde geheilt hat R. Isaak b. Samuel keineswegs, vielmehr hat er sie noch klaffender und unheilbarer gemacht. Man braucht sich blos die dickleibigen Tofafot zu Sabbat 42, 96 und Joma 36 anzusehen, um die erstaunliche

---

[1]) Ausführlicher in Or Sarua; in Tosafot wird die Absicht R. Tams nur im Namen des Verfassers des Aruch angeführt . . והערוך und so auch bei den Späteren.

Mühe zu betrachten, die er sich gegeben um die Widersprüche zu lösen. Es gehört ein großer Geistesaufwand dazu, um sie zu erfassen. Und das Resultat? daß die Begriffe מ"ש"א"צ"ל und ד"ש"א"ם dadurch in die größte Verwirrung gerathen. Nach ihm ist an den meisten Stellen, wo der Talmud ד"ש"א"ם sagt auch מ"ש"א"צ"ל und deshalb nicht מותר sondern פטור, und da frägt man sich, warum hat der Talmud nicht מ"ש"א"צ"ל gesagt? Wodurch unterscheidet sich מ"ש"א"צ"ל von פסיק רישא דלא ניחא ליה? Er macht zwar immer feine Distinktionen, die mit nichts anderm als דוחק zu bezeichnen sind. So scheint uns die Meinung des R. Tam als in der Mitte stehend zwischen der vollen Selbstständigkeit des Maimonides und dem zu weit getriebenen Pilpul von R. Isaak b. Samuel, den Talmud richtig interpretirt zu haben, womit auch Raschi übereinstimmt.[1])

d) Tur und Schulchan Aruch.

Die Verfasser dieser beiden endgültigen Codices haben die Resultate der letztgenannten Decisoren aus der Tossafistenschule— nebenbei Orach Chaim 320 Ende im Gegensatz zu Maimonides, der diese Begriffe zum Verständniß des ganzen Sabbatgesetzes voranstellt — nebeneinandergestellt, ohne sich für eine derselben zu entscheiden. R. Joseph Karo, welcher findet, daß die strenge Observanz, wie sie nach R. Isaak b. Samuel sein müßte, vom Publikum nicht beobachtet wird, giebt einen Rath, wie man der Verletzung dieser Ansicht aus dem Wege gehe. Wir sehen, daß diese hochverdienten Sammler der Halacha nicht dazu kamen, die Gedanken unseres Thema's selbstständig durchzudenken. — Daß man sich aber mit den Endresultaten des Schulchan Aruch nicht begnügen kann, und wie sehr Quellenforschung nöthig ist, wollen wir, um ein eclatantes Beispiel zu zeigen, auf Schulch.

---

[1]) Wie weit Tosafot durch den Pilpul von der geraden Lehre abzuweichen sich verleiten lassen s. Sabbat 74b ר"ה וצריך לעצים dessen Inhalt im ausdrücklichen Widerspruch steht mit Jeruschalmi ז', 2, worauf schon R. David Fränkel aufmerksam macht, aber auch die Späteren haben ohne Jeruschalmi die Unhaltbarkeit dieser Behauptung eingesehen. Vergl. R. M. Benet a. a. O. והוא חדוש רין ובלים כתב דלולי דברי תוס' ר"ל דסוגיא אליביה דר"ש.

Ar., Orach Chaim 316, § 3 verweisen. Der dortige דין hat R. Baruch b. Isaak, Verfasser des Terumoth zum Autor. Dieser, ein Schüler des R. Isaak b. Samuel, nach welchem נעל ביתו וצבי בתוכו ein פסיק רישיה ist — wie der Erklärer in Joseph Karo zu Maimonides I. — folgert in seiner Scrupulosität, die wir nicht tadeln, שאסר לנעול בשבת התבה שיש בה זבובים. Aber schon R. Jakob b. Ascher in Tur, den auch R. Salomon Lurja a. a. O. anführt, sagt שאין לדקדק und widerlegt R. Baruch auch vom Standpunkte des R. Isaak b. Samuel (vergleiche David b. Salomon Halevi Ture Sahab das. 3). R. Joseph Karo läßt auch diesen דין aus, aber R. Moses Isserls nimmt ihn wieder auf, und R. Joël Sirkes schreibt וראויה להחמיר und R. Abraham Abele fügt hinzu וכן עיקר. Nun wissen wir aus Mischna, Talmud, Babli und Jeruschalmi, nach Maimonides und R. Tam, Ben Adereth u. A., daß נעל ביתו וצבי בתוכו, wenn die Absicht der צידה nicht vorhanden ist, מותר ist, wie sollte nun der oben angegebene Fall, den der unmittelbare Wahrheitssinn *für* bedeutungslos erklärt, verboten sein? —

Es ist nun erfreulich wahrzunehmen, daß an Stelle dieses Pilpul über winzige Gegenstände, wie wir ihn bei den vielen Erklärern des Schulchan Aruch finden, die großen Rabbinen am Ende des vorigen und Anfang dieses Jahrhunderts R. Mardochai Benet und R. Akiba Eger zur Quellenforschung zurückkehren und selbstständige Ideen über unser Thema aufstellen. Letzterer hat in seinem Mischnacommentar wuchtige Fragen gegen die lang betretene Auffassung unserer Begriffe aufgeworfen, die meist mit צ"ע schließen. In diesen Fragen liegen bedeutende Winke zur klaren Auffassung der Mischna, und es ist ein Vorzug, daß er es verschmähte, Antworten seinen Fragen beizufügen. Es ergiebt sich dann unmittelbar der verschiedene Standpunkt der Mischna vom Talmud und dieses von den Tossafisten. — Ersterer hat in seinem angeführten Werke die inneren Widersprüche, die sich aus der tossafistischen Auffassung dieser Begriffe ergeben, mit staunenswerther Klarheit aufgezeigt, die Verhältnisse der genannten Begriffe zu einander untersucht, den Begriff der Handlung in alle seine Nüancen getheilt, und wenn er auch sich bestrebt, alle Fragen zu beantworten, so haben sie den Vorzug, daß sie meist im Ideengang desselben Autors verbleiben, ohne die eines anderen

miteinzumischen, auch die talmudischen Verhandlungen verschiedenen Autoren zuzuweisen, und so hat er gleichfalls der geschichtlichen Entwickelung unserer Materie den Weg gebahnt, (s. z. B. S. 12, wie er in der Auffassung des Beispieles פסיק רישה Maimonides von R. Isaak scheidet. Ersterer meint, es ist unbedingt verboten, letzterer bedingungsweise).

Durch die geschichtliche Entwickelung unserer Begriffe glauben wir dieses Thema zum Abschluß gebracht zu haben, und fassen kurz das Resultat derselben zusammen:

Die schwierige Bestimmung des Verhältnisses von Gedanken und Wollen zur Handlung geht einer Weiterentwickelung entgegen. Während nach der alten Auffassung die mit Bewußtsein ausgeführte Handlung als solche strafbar ist, zeigt sich in der Folgezeit eine immer größere Rücksichtnahme auf Zweck und Absicht. So befreit R. Josua im Gegensatz zu R. Elieser von Strafe, wenn eine verbotene Handlung geschehen, die Absicht aber auf Ausübung eines Gebotes ging. — R. José und R. Simon stellen den Begriff מ״ש״א״צ״ל auf, als einer Sabbathandlung, die zu einem andern als dem in ihr liegenden Zwecke ausgeführt wird. Samuel vindicirt der Absicht eine schrankenlosere Bedeutung und stellt die neuen Begriffe von מ״ש״א״צ״ל und ד״ש״א״ם auf und befreit sonach von Strafe bei Verletzung des Sabbat, wenn die Handlung nicht rein und allein aus dem Plane hervorgeht, und erlaubt ohne Unterschied jedes Thun, wenn der verbotene Zweck nicht beabsichtigt ist. Raba, der Samuel folgt, ist doch durch Widersprüche mit der alten Auffassung genöthigt, diese weit gehende Erlaubniß wieder einzuschränken, doch so, daß seine Scheidung zu Unklarheiten und Widersprüchen führt, die dem Pilpul Thür und Thor öffnen. Gleichzeitig sehen wir aber Gesetzeslehrer in der späteren Zeit, welche zur alten Auffassung sich neigen, wie R. Jehuda, Rab, Abai, die aber auch ihre Meinung nicht consequent durchführen können, weil sie sich mit den Behauptungen der früher entgegengesetzt entscheidenden Autoritäten in Uebereinstimmung wissen wollen. Daß die endgültige Halacha nicht widerspruchlos sein kann, ist selbstverständlich, sie kann nur ein Compromiß der verschiedenen Ansichten sein. Der einzige

Maimonides, der auf die Mischna zurückgegangen ist, zeigt sich als logisch und consequent.[1])

---

[1]) Daß die berühmten Talmudisten der heutigen Zeit über unser Thema nicht zur Klarheit gekommen sind, ist aus Hamaggid 1871, S. 277, 334 zu ersehen, wo über מ"ש"א"צ"ל contraversirt wird. Das ist auch auf pilpulistischem Standpunkt nicht anders möglich, auf welchem man nie zum Abschluß einer Frage gelangt. Wenn aber der berühmte Kritiker Jakob Reifmann das. 254 einen innern Widerspruch darin finden will, daß הבערה als positive Handlung minder strafbar sein soll als כבוי, welches eine negative Handlung ist und in Apostrophe ausruft, was nützt uns alle Logik, wenn der Talmud mit ihr im Widerspruch ist, so thut er hier dem Talmud, wenigstens R. José Unrecht. הבערה hält dieser für straflos, weil sie Mittel ist zu בשול, vergl. Jeruschalmi 2, 5, während כבוי Selbstzweck ist, לעשות פחם. Allerdings ist hiermit der Babli noch nicht gerechtfertigt, der הבערה nach R. José immer für befreit von Strafe hält. R. Jochanan, sahen wir, im Jeruschalmi hält הבערה nach R. José, wenn es Selbstzweck ist, für strafbar, aber ein innerer Widerspruch ist es nicht, zumal die Mischna, wie wir auseinandergesetzt, einen Unterschied zwischen positiven und negativen Handlungen nicht macht. —

R. Juda ha-Nasi's Antheil an unserer Mischnah.

Bei der Betrachtung der vorliegenden letzten Mischnahsammlung drängen sich dem forschenden Blicke zunächst folgende Fragen auf. Welchen Antheil hatte R. Juda Hanasi an dieser Mischnahsammlung? Welche Elemente sind sein ausschließliches Eigenthum? Kommt ihm nur das Verdienst der Redaktion zu oder hat er die von ihm redigirte Sammlung auch mit halachischen Bestandtheilen, bzw. Entscheidungen bereichert? Und, wenn bereichert, beschränkt sich seine Redaktion auf die neu hinzugefügten Partien und ging er mit seinen selbstständigen Entscheidungen nicht aus diesem Kreise heraus oder erstreckt sich dieselbe vielmehr auf das ganze bereits vorhandene Halachahgebiet aus? Von den vielen Antworten, die auf diese Frage gegeben wurden, wollen wir hier, aus bereits an einem anderen Orte (Monatsschr. 1871, p. 140) angegebenen Gründen, nur Eine näher ins Auge fassen. Nach dieser besteht unsere Mischnah aus drei verschiedenen Bestandtheilen, nämlich aus der Mischnahsammlung R. Akiba's, dann aus Zusätzen, die theils von R. Meïr, theils von R. Juda Hanasi herrühren. Die einzelnen Halachoth, aus denen diese Zusätze bestehen, und die einen sehr großen Theil der jetzigen Mischnah bilden, zerfallen also mit Bezug auf ihre Sammler in zwei Complexe. Diese unterscheiden sich wiederum von einander nicht allein rücksichtlich des Zeitpunktes ihrer Entstehung. Die Bildungsmotive des einen Complexes entsprangen theils aus größeren Ansprüchen, theils aus einem ganz anderen Streben als die anderen. R. Meïr hatte sein, theils freiwillig und theils nothwendig, der Zeit nach abgegrenztes Gebiet, auf dem er die betreffenden Halachoth für die Einreihung in die Mischnahsammlung ausgesucht. In R. Akiba's Grundsammlung bildeten die Stimmführer des zweiten Tannaimgeschlechtes die letzten Ausläufer; die Halachoth von dem spätesten Datum in derselben seien die von R. Elieser und R. Josua. Erst R. Meïr habe die Halachoth des dritten Geschlechtes und besonders die

seines Lehrers R. Akiba in die Mischnah aufgenommen. Weiter aber ging auch er nicht. R. Juda Hanasi hingegen sammelte nicht nur, wie seine Vorgänger, die Halachoth des ihm vorangehenden Geschlechtes, sondern auch die seiner Zeitgenossen, ja selbst viele von den älteren Geschlechtern, die sowohl von R. Akiba als R. Meïr, aus irgend welchen Gründen, bei der Aufnahme unberücksichtigt geblieben waren. Schon durch diesen Umstand allein kann der Antheil, den Rabbi an der Mischnah hat, viel bedeutender als der des R. Meïr genannt werden. Seine Leistungen nach dieser Seite hin stehen im gewissen Sinne mit denen des R. Akiba auf gleicher Linie. Hiermit aber begnügte sich Rabbi nicht. Er that einen Schritt, der seine beiden Vorgänger weit hinter ihm zurückgeblieben erscheinen läßt. Denn er habe in die Mischnah ein ganz neues Element gebracht. Seine Vorgänger hatten sich nämlich mit der Rolle des Referenten zufrieden gestellt. Sie waren einzig und allein von dem Streben geleitet, durch die Anlage einer geordneten, übersichtlichen und sorgfältig redigirten Sammlung die Pflege der Halachah von den vorhandenen Uebelständen zu befreien. Sie nahmen daher aus dem vorräthigen Halachahschatze für die Aufnahme in die neue Sammlung die wichtigsten Bestandtheile heraus, ohne zu berücksichtigen, ob dieselben, allgemein gültige sowohl als streitige Halachoth, mit ihren eigenen individuellen Ansichten übereinstimmten oder nicht. Nun hatte Rabbi beim Sammeln seiner Zusätze allerdings ein gleiches, wenn auch etwas weiter gestecktes Ziel. Und in sofern füllte er die Lücke aus, die Jene, entweder mit Vorbedacht und freiwillig, oder nothgedrungen gelassen hatten. Er verband aber mit diesem Ziele noch ein anderes. Auch die Regelung der religiösen Praxis hatte er dabei im Auge. Diese Seite sollte in den Zusätzen so viel als thunlich berücksichtigt werden. Dem entsprechend nahm er auch die in seiner Zeit hinzugekommenen Halachoth in die Sammlung auf, jedoch nicht in objektiver Haltung, wie es bisher und auch von ihm beim Nachtragen der älteren Halachoth geschehen, sondern als feste Normen, die er, in Gemeinschaft mit zeitgenössischen Autoritäten, nach sorgfältiger Prüfung festgestellt hatte. Dies ist die objektive Auseinandersetzung der in der eben erwähnten Antwort entwickelten Ansicht. [1])

[1]) Frankel, Darke Ham. p. 214. Wir glauben den daselbst entwickel-

Faßt man das Wesentliche derselben, in so weit es auf die uns augenblicklich beschäftigende Frage Bezug hat, in einige Worte zusammen, so erhält man folgendes Ergebniß. Unsere Mischnah bestehe aus drei, zwar äußerlich nicht kenntlichen, aber nicht destoweniger wirklich selbstständigen Formationen. Demnach wäre Rabbi's Antheil an derselben zwar ein bedeutender, ja größerer als der seiner Vorgänger, seine Schöpfungsthätigkeit jedoch würde sich immerhin nur auf Eine Formation beschränken. Und was seine codificatorischen Leistungen betrifft, so hätten diese nur den Halachahkreis des fünften Tannaimgeschlechtes zu ihrem Gebiete. Mit dieser Vorstellung nun können wir uns in keinem Theile befreunden. Unsere Mischnah ist keineswegs ein Produkt dreier Schichtenablagerungen, sondern ein einheitliches, von ein und demselben Geiste, wenn auch nicht aus Nichts geschaffenes, so doch ganz und gar umgestaltetes Werk. Nicht nur die Halachah seiner Zeit, sondern auch die der sämmtlichen Tannaimgeschlechter hat Rabbi, sofern keine Tradition oder allgemeine Anerkennung einer selbstständigen Kritik im Wege stand, ehe er ihnen Platz in seiner Sammlung eingeräumt, einer strengen Prüfung unterworfen. Bei der Vollbringung dieser Arbeit dienten ihm, nicht die Mischnahsammlung von R. Akiba und R. Meïr, sondern deren Mischnahsammlungen sowohl als die der anderen Tannaim der drei letzten Geschlechter zur Quelle. Denn R. Akiba war wohl der erste, der Plan und

---

ten Gedankengang ziemlich getreu wiedergegeben zu haben. Dieser Passus ist nicht so durchsichtig, wie es zu wünschen wäre. So lassen z. B. die Worte הוא שקל בעין חכמתו סברת התנאים הקידמים והסברא אשר ישרה בעיניו וכו׳, ferner einige Zeilen früher אבל הוסיף עוד . . . ולקבוע הלכה אשר על פיה יורו הלכה למעשה וכו׳ die Auffassung zu: Rabbi habe auch die Theile seiner Vorgänger vollständig und allseitig umgearbeitet. Doch bei einer eingehenden Vergleichung dieser Stelle mit dem ibid. p. 212 über die Leistungen R. Meïr's Auseinandergesetzten stellt sich die Unzulänglichkeit jener Auffassung bald heraus. Ueberhaupt läßt das auf den erwähnten Seiten Entwickelte bei scharfem Confrontiren nur mit vieler Mühe das eigentlich Beabsichtigte errathen. Doch Ausführliches hierüber an einem andern Orte. Die Auseinandersetzung auf der zuerst erwähnten Seite läßt außerdem die wünschenswerthe Sicherheit und Entschiedenheit vermissen. Jeder der drei Sammler habe diese, vielleicht auch jene Theile in die Mischnah eingereiht.

Ordnung in die Halachahsammlungen eingeführt, aber er blieb eben so wenig im ausschließlichen Besitze dieser Erfindung, die er seinem Schüler R. Meïr übermacht hätte, als er der einzige Mischnahsammler überhaupt war. Wenn auch nicht gut anzunehmen ist, daß jedes tannaitische Schulhaupt, das als solches unbedingt eine Mischnahsammlung hatte, schon zur Lebzeit des R. Akiba die neue Vertheilung und Ordnung in seine Sammlung eingeführt, so haben gewiß unmittelbar Viele und später Alle diese in Anwendung gebracht. Gewiß, dies kann nicht geleugnet werden, es finden sich in unserer Mischnah bei Weitem viel mehr Elemente aus den Mischnahsammlungen des R. Akiba und R. Meïr, als aus denen anderer Tannaiten. Aber diese Elemente sind nicht in etwaigen Bausteinen zu suchen. Denn keiner der aus früheren Sammlungen herübergenommenen Bausteine wurde von Rabbi ohne mehr oder weniger bedeutende Umbildung in das neue Gebäude eingefügt; es sei denn, daß hier und da Pietätsgefühl die Erhaltung des uralten vortannaitischen Gepräges einiger Halachoth zur Pflicht gemacht. Nicht stoffliche, sondern ideelle Elemente sind es, die Rabbi den Mischnahsammlungen der erwähnten zwei Tannaim entlehnt und zwar in Fülle entlehnt hat. Es sind gerade die Elemente, von denen, nach der oben mitgetheilten Ansicht, sich in den Mischnahbeiträgen der ersten zwei Sammler keine Spur finden soll. Die Entscheidungen, die R. Akiba und R. Meïr, im Gegensatze zu andern Tannaim, in streitigen Halachoth getroffen, hatten für Rabbi's Normenfeststellung entscheidendes Gewicht. Denn R. Meïr hat für die endgültige Feststellung der Gesetzesbestimmung in der Mischnah Rabbis denselben Einfluß, den Maimonides in seinem Codex der Autorität des in den Amoraschulen maaßgebenden R. Jochanan eingeräumt hat. Und da nun die Entscheidungen R. Akiba's, insofern es die halachischen Streitpunkte betrifft, die zwischen ihm und andern Tannaim bestanden, ihrerseits auf R. Meïr als dessen intimen Schüler von nicht geringerem Einflusse gewesen sein müssen, was übrigens ausdrücklich in der Quelle bezeugt ist; so ist es ganz begreiflich, daß man eben so gut vom Vorhandensein bedeutender Elemente aus R. Akiba's Mischnahsammlung in unserer Mischnah sprechen kann.

Gehen wir nun an den Quellennachweis des ersten Punktes

dieser Behauptung. Derselbe lautet: R. Juda ha-Nasi hat auch die Halachoth der früheren Tannaimgeschlechter, mithin alle Halachoth, die nicht vermöge einer Tradition absolute Gesetzeskraft hatten, ehe er sie in seine Sammlung aufgenommen, einer nochmaligen Prüfung unterworfen. Man sollte glauben, daß es nur sehr wenige und überdies weit abgelegene Stellen geben dürfte, vermittelst deren Zergliederung man diesen Punkt erhärten könnte. Denn wie wären anders die vielfachen aber fruchtlosen Anstrengungen zu erklären, die gemacht wurden, das über die Entstehungsweise der Mischnah ausgebreitete Dunkel zu heben? Diesem ist indessen nicht so; in der That fließen die Quellen nach dieser Seite überaus reichlich. Von unzähligen Halachoth, über die unsere Mischnah in ihrem Lapidarstil, außer der knappen Redaktion des Inhaltes übrigens sehr selten mehr als die Autornamen mittheilt, findet sich in den Parallelen, in den Boraitoth oder der Tosephtha die Entwickelungsgeschichte zwar in kurzen aber deutlichen Zügen gezeichnet. Man braucht also nicht lange zu suchen, um den gedachten Nachweis überzeugend führen zu können. Es kommt nur darauf an, aus der Masse Halachoth eine solche herauszugreifen, die schon im zweiten Tannaimgeschlechte auf die Tagesordnung gekommen, ihren Abschluß jedoch erst im fünften oder vierten Geschlecht erhalten hat. Was die augenblickliche Beweisführung betrifft, so sollen, da dieselbe sich auf die Besprechung sehr weniger Stellen beschränken muß, hierfür nur solche Stellen gewählt werden, die neben der Erreichung des eigentlichen Zweckes auch anderen Gewinn gewähren. Unter diesem Gewinn verstehen wir z. B. den Einblick in die Behandlung des traditionellen Stoffes wie in das Verhältniß der tannaitischen Jünger zu den Schulhäuptern bezüglich jener Behandlung.

Bekanntlich wird das in Leviticus 7, 18; 19, 6 und 7 enthaltene Verbot von der Tradition näher bestimmt und ergänzt. Die Tradition lautet: Eine Opferung kann unter Umständen entweder zwecklos oder verwerflich oder auch eine Gräuelthat sein, wenn eine der folgenden vier Opferhandlungen: Schlachten, Blutauffangen, Hinbringen und Sprengen, mit einem verkehrten Gedanken, oder mit einer verbotenen Absicht geschieht. Die Opferung ist, je nachdem, zwecklos oder verwerflich, wenn eine gedankliche Verwechselung des Eigenthümers oder der Bestimmung

des Opfers stattfindet. Die Opferung ist verwerflich, wenn die Absicht vorhanden ist, die betreffenden Opfertheile außerhalb der gesetzlich bestimmten örtlichen Grenze entweder zu opfern, (Blutsprengen oder in Rauch aufgehen lassen) oder zu genießen. Die Opferung ist endlich eine Gräuelthat, wenn die Absicht des Genusses oder der Vollziehung der bewußten Opferhandlungen die gesetzlich bestimmte zeitliche Grenze überschreitet. Diese im Allgemeinen eben so deutliche als unzweifelhafte Tradition enthält im Einzelnen einige dunkele Punkte, deren Aufhellung in den Tannaitenschulen das Objekt ernster Diskussionen bildete. Es wurde von den Tannaim, in Bezug auf die zwei letzten Bestimmungen der Tradition folgende Frage aufgeworfen. Wie ist es erstens, wenn die Absicht sich darauf beschränkt, die betreffenden Opfertheile über die festgesetzte Grenze hinaus liegen, bzw. bringen zu lassen; und zweitens, wenn die betreffenden Theile ungenießbar oder nicht zum Opfern geeignet sind? Hat eine solche Absicht eine den gedachten ähnliche Wirkung oder wird sie, weil in einem Falle zu beschränkt und im andern Falle ungereimt, als nicht vorhanden betrachtet? Die Antwort auf beide Fragen geben zwei Mischnajoth im Traktate Sebachim. Beide Fragen werden da in allgemeingültiger Form verneint, unter gleichzeitiger Erwähnung der bejahenden oder individuellen Ansichten. Sie lauten: 1. השוחט את הזבח לאכול דבר שאין דרכו לאכול ולהקטיר דבר שאין דרכו להקטיר כשר ר' אליעזר פוסל (ibid 3, 3); 2. שחטו ע"מ להניח את דמו או את אימוריו למחר או להוציאן לחוץ ר' יהודה פוסל וחכמים מכשירין (ibid. 3, 6). Zu welcher Zeit sind diese Punkte auf die Tagesordnung gekommen? Wann haben sie den vorliegenden codificatorischen Abschluß erhalten? Von welcher Zeit datirt sich ihre Einreihung in die Mischnah? Diese Fragen drängen sich jedem, der auch nur einiges Interesse für die geschichtliche Entwickelung der Halachah hat, beim Lesen dieser Mischnajoth sogleich auf.

Denken wir uns einen Augenblick, wir wären bei der Ermittelung dieser Punkte auf diese Mischnajoth als die einzige Quelle angewiesen und hätten ferner keinen anderen kritischen Maaßstab als denjenigen, den die oben mitgetheilte Ansicht von der dreifachen Bildungszeit und Autorschaft der Mischnah an die Hand giebt. Die Antwort auf die ersten zwei Fragen wäre leicht

gegeben, so lange man sich ohne Benutzung des eben erwähnten Maaßstabes, allein an die Mischnah hielte. Die gedachten halachischen Punkte, so würde unbedingt die Antwort lauten, seien nicht zugleich sondern in verschiedenen Tannaimgeschlechtern, wenn nicht als fragliche Objekte hervorgetreten, so doch zum endgültigen Beschlusse gebracht worden. Die Namen jener beiden tannaitischen Koryphäen, die, wie hier, unzählige Male in der Mischnah als die Repräsentanten der den normgebenden Entscheidungen gegnerischen Ansichten erwähnt werden, geben ja unzweideutig und bestimmt die betreffende Zeit an. Die Halachah in der ersten Mischnah wäre demnach im zweiten Tannaimgeschlechte, die der zweiten Mischnah im vierten Geschlecht entschieden worden. Nicht so leicht hingegen wäre die Beantwortung der dritten Frage, nämlich der Frage nach dem Zeitpunkte der Einreihung in die Mischnah. Denn hier muß der bewußte Maaßstab unbedingt in Anwendung kommen. Und das Anlegen desselben macht die Lösung keineswegs leichter. Zur besseren Orientirung soll vorläufig nur die erste der oben angeführten Mischnajoth ins Auge gefaßt werden.

Die tannaitische Behandlung des Objektes dieser Mischnah ist, wie bereits bemerkt, wenn nicht gar noch älter, gewiß nicht jünger als das zweite Tannaimgeschlecht. Dazu kommt, daß sie sich an den Namen einer Autorität knüpft, zu der R. Akiba in einem so innigen Verhältnisse stand. R. Elieser war bekanntlich dessen Lehrer. Es ist demnach, da sonst kein Grund dagegen spricht, sehr wahrscheinlich, daß diese Mischnah einen Bestandtheil der ersten Mischnahsammlung ausmachte. Nun gilt es auf dem Standpunkte der bewußten Ansicht als ziemlich ausgemacht, daß R. Akiba als Sammler entschieden und ausnahmslos objektiv zu Werke ging, indem er sich sorgfältig innerhalb des Referentenbereiches hielt. Die allgemeingültige Form, in der die Entscheidung uns vorliegt, würde demnach nicht die subjektive Ansicht des betreffenden Sammlers sein, sondern auf der allgemeinen Ansicht des zweiten Geschlechtes beruhen, der gegenüber R. Elieser vereinzelt dastand. Indessen wird dieser Schluß durch einen von der in Rede stehenden Ansicht, übrigens ohne weitere Begründung, geäußerten Zweifel ganz unsicher gemacht. Dieselbe setzt es nur als möglich, daß R. Akiba einige Differenzen zwischen seinen

Lehrern, R. Elieser und R. Josua, in seine Sammlung aufgenommen habe.[1]) Gehört nun unsere Halachah zu diesen Einigen? Die Halachah selbst enthält kein diese Frage entscheidendes Moment. Es muß daher die Möglichkeit ihrer Nichteinreihung in der erwähnten Zeit in Betracht gezogen werden. Setzt man aber dies als Faktum, so ist hiermit auch der Zeitpunkt, in dem sie ihre codificatorische Reifheit erlangt, in Frage gestellt. Es wäre dann geradezu unmöglich, über den Stand derselben im zweiten Tannaimgeschlechte etwas Bestimmtes auszusagen. Sie könnte damals als Differenz sich im ersten Stadium der Entwickelung befunden, die entgegengesetzten Ansichten könnten damals noch gleiche Autorität gehabt haben. Läßt sich nun nicht mit Gewißheit ermitteln, ob unsere Mischnah zu der Grundsammlung gehört, so scheint dagegen Alles dafür zu sprechen, daß sie spätestens in der zweiten Sammelperiode ihre Aufnahme gefunden habe. Wenn sie kein Element der Sammelgruppe R. Akiba's ausmacht, so gehört sie jedenfalls der Sammelgruppe R. Meïr's an. Denn dieser Tannai hat ja nach derselben Ansicht (Darke Ham. p. 212 und 214), sowohl die allgemeingültigen Halachoth des dritten und vierten Geschlechtes als die streitigen des zweiten gesammelt und in die Grundsammlung eingereiht. In welchem Stadium auch unsere Halachah sich im vierten Geschlechte befunden haben mag, gleichgültig, ob sie damals noch eine offene Frage war oder endlich zur bestimmten Norm erhoben worden, so konnte R. Meïr nicht umhin, sie als eine bereits aus dem zweiten Geschlechte abstammende Differenz in die Mischnah aufzunehmen. Steht dies aber einmal fest, so läßt sich aus der vorliegenden Gestalt derselben auf das Stadium schließen, in dem sie sich unbedingt im vierten Geschlechte befand. R. Meïr fand sie unstreitig als Norm vor. Denn auch dieser Sammler hat, nach eben derselben Ansicht, mit Hintenansetzung seiner eigenen Ueberzeugung die gesammelten Halachoth objektiv eingereiht. Die allgemeingültige Form, in der uns die Halachah in der Mischnah entgegentritt, kann also unmöglich vom Sammler, son-

---

[1]) Ibid. רוב ההלכות הקדמוניות נאספו ונסדרו ע"י ר' עקיבא . . . ואפשר גם אי זה סלוגתות דר' אליעזר ור' יהושע רבותו, also überhaupt fraglich und, wenn gesammelt, so doch nur einige.

dern von den Tannaitenschulen des vierten oder vielleicht auch des dritten Geschlechtes herrühren.

Es kann nicht in Abrede gestellt werden, daß auch dieser Folgerung für einen Augenblick scheinbar ihre überzeugende Beweiskraft streitig gemacht werden könnte, und zwar auf Grund einer anderen Aeußerung der in Rede stehenden Ansicht. Nach derselben waren unter den von Rabbi in die Mischnah aufgenommenen Halachoth auch solche, die obschon von den früheren und frühesten Tannaimgeschlechtern herrührend, von den ersten zwei Sammlern nicht berücksichtigt worden waren; vgl. oben S. 162 und Darke Ham. p. 214. Warum sollte nicht auch unsere Mischnah zu den auch von R. Meïr unberücksichtigten Halachoth gehören? Dieses Bedenken ist indessen leicht beseitigt, wenn man erwägt, daß die etwaigen Gründe für die Nichtberücksichtigung derselben seitens R. Meïr's im vierten Geschlechte schlechterdings fehlen. Worin doch kann der Grund für die Ausschließung einer solchen wichtigen und mit so viel Entschiedenheit auf die Tagesordnung gebrachten Halachah gelegen haben? Doch wohl nur allein in der Jugend ihrer Erscheinung. R. Akiba, der noch unter dem ersten Eindrucke der eifrigen Erörterung dieser Halachah zwischen seinen Lehrern stand, durfte wohl persönlich die auf einer der beiden Seiten für die Entscheidung vorgebrachten Gründe annehmlicher finden, aber nie die Erörterung als erschöpft betrachten, so daß diese Differenz, wie andere ältere, keiner weiteren Entwickelung bzw. festen Erledigung fähig wäre. Mit der Einreihung in seine Grundsammlung würde er sie als abgeschlossene Frage der weiteren Durcharbeitung entzogen haben. Und dies konnte nicht in seiner Absicht liegen. Diese Rücksicht, bei einem Jünger des zweiten Geschlechtes an ihrem Platze, hätte bei einem Schulhaupte des vierten Geschlechtes gar keinen oder nur schwachen Grund. Wer mit der gewaltigen Produktivität der einzelnen Tannaimgeschlechter vertraut ist; wer da weiß, welch' erstaunlich große Entwickelungsphasen diese Geschlechter bezeichnen, ferner wie weit entfernt die Grenzen eines jeden Geschlechtes von einander liegen: der wird es nicht befremdend finden, daß der relativ kurze Zeitraum, der zwischen den zwei ersten Mischnahsammlern liegt, für die Durcharbeitung und Abschließung einer im Vordergrunde stehenden Differenz als hinreichend betrachtet wird.

Unsere Mischnah gehört also ihrem Ursprunge nach dem zweiten Geschlechte, als Sammlungsmoment hingegen hat sie ihre Stelle, wenn nicht schon in der Sammelgruppe R. Akiba's, so doch in der des R. Meïr, keineswegs aber in der des letzten Mischnahredakteurs. Anders hingegen verhält es sich mit der zweiten oben angeführten Mischnah. In dieser wird R. Juda als der Vertreter der der allgemeingültigen Halachah gegenüberstehenden Ansicht genannt. Diese Differenz hat also im vierten Geschlechte ihre Entstehung. Ihren Abschluß kann sie daher entweder schon in diesem oder erst im fünften und letzten Tannaimgeschlechte erlangt haben. Im ersteren Falle hätte Rabbi diese Mischnah nur eingereiht, im letzteren dagegen auch zur Norm erhoben. Zu diesem Schlusse würde man wohl nothwendig kommen müssen, wenn man, wie oben bemerkt, bei der Ermittlung der Entstehungs- und Abschließungszeit unserer halachischen Fragen allein auf die Mischnah als Quelle und auf den Standpunkt der dreifachen Bildungszeit und Autorschaft der Mischnah als Kriterium angewiesen wäre.

Dieser Schluß erweist sich aber als völlig falsch, wenn man diese Mischnajoth mit ihren Parallelen in der Tosephtha und Boraitha vergleicht. Diese lauten wie folgt: השוחט את הובח לאכול אימוריו ולהקטיר בשרו לאכול דבר שאין דרכו לאכול ולהקטיר דבר שאין דרכו להקטיר כשר ור' יהודה פוסל. להניח את דמו ואת אימוריו למחר או להוציאן לחוץ כשר ור' יהודה פוסל. ר' אלעזר אמר ר' אליעזר פוסל ור' יהושע מכשיר אמר להן ר' יהודה מה אם הניח את הדם למחר אינו פוסל וחכ"א זה וזה כשר אין לך שפוסל אלא מחשבת אכילה והקטרה וזריקת דמים (Tosephtha Sebachim Cap. 2). השוחט את הובח לשחות מדמו להקטיר מבשרו למחר לאכול מאימוריו למחר כשר ור' אליעזר פוסל. להניח מדמו למחר ר' יהודה פוסל אמר ר' אלעזר אף בזו ר' אליעזר פוסל וחכמים מכשירין (Boraitho, Menachot 17b). Das kritisch geübte Auge bemerkt beim ersten Lesen beider Stellen erstens eine vielfache Bezugnahme derselben auf anderweitig längere Diskussionen und zweitens ein damit zusammenhängendes aber nicht ganz glückliches Streben, in gleicher Weise, wie der Mischnahredakteur, hier einen Auszug jener Diskussionen mitzutheilen. Daher die schleppende und unbeholfene Construktion und Dunkelheit. Die Ermittlung des eigentlichen Sinnes der Boraita hat den baby-

lonischen Amoraschulen nicht wenig Mühe verursacht. An der gedachten Stelle werden im babylonischen Talmud wiederholte Anstrengungen zu diesem Behufe gemacht, jedoch ohne günstigen Erfolg. So verborgen aber auch der Hintergrund dieser Stellen, so dunkel auch ihr eigentlicher Gedankengang ist, so viel geht aus ihnen, besonders aus der Tosephtha mit Gewißheit hervor, daß der Differenzpunkt der zweiten Mischnah (להניח למחר) nicht erst im vierten Tannaimgeschlechte entstanden, sondern gleichzeitig mit dem der ersten Mischnah bereits im zweiten Geschlechte von R. Elieser und R. Josua auf die Tagesordnung zuerst oder aufs Neue gebracht worden. Der babylonische Talmud sieht sich zwar am Schlusse seiner Erörterungen über die eben citirte Boraita (ibid. 18a) zu einer Annahme genöthigt, die die Voraussetzung involvirt, daß der bewußte Differenzpunkt erst von R. Juda und R. Eleasar aufgeworfen wurde und zwar aufgeworfen auf Grund und in Anlaß des ersten Differenzpunktes (לאכל דבר שאין דרכו וכו') zwischen den eben erwähnten Lehrern R. Akiba's. Indessen vermag ein so nothgedrungener Schluß nichts gegen das ausdrückliche Zeugniß Rabbi's. In einer eben daselbst mitgetheilten Boraita berichtet Rabbi eine selbst vernommene Aeußerung von R. Eleasar, nach der es vorzüglich dem Einflusse des R. Elai, der Vater R. Juda's und Jünger R. Elieser's war, zuzuschreiben sei, daß R. Juda an der betreffenden Entscheidung fest hielt (הא מפני שר' יהודה בנו של ר' אלעאי . . . לפיכך שנה לך משנת ר' אליעזר). Hier ist unzweideutig die Rede von einer ausdrücklichen, nicht von einer gefolgerten Entscheidung R. Elieser's.

Es unterliegt also keinem Zweifel, daß auch die Differenz der zweiten Mischnah ihren Ursprung im zweiten Tannaimgeschlechte hat. Man ersieht aber ebenfalls mit Gewißheit aus der Tosephtha, daß beide Halachoth, die in der ersten sowohl als die in der zweiten Mischnah mitgetheilten, bis wenigstens in das vierte Geschlecht nicht aus dem Stadium der Differenz gekommen waren. Denn bei beiden Halachoth nennt die Tosephtha R. Juda als die der Entscheidung in allgemeingültiger Form gegenüberstehende Autorität. Hätte die Ansicht R. Josua's, den man jetzt ebenfalls aus den Mittheilungen derselben Quelle als den eigentlichen Gegner R. Elieser's auch in dieser Frage kennen lernt, schon vor dem vierten Geschlechte allgemeine Anerkennung gefunden, so

würde der Tosephthatradent, indem er, der Regel der tannaitischen Sammler gemäß, neben der allgemeingültigen Entscheidung auch die Gegenansicht und deren Autor mittheilen wollte, keine Veranlassung gefunden haben, in den meisten und wichtigsten Fällen R. Elieser, den ursprünglichen Autor, mit R. Juda dem späteren Nachfolger, zu verwechseln. Steht nun auch dieser Punkt, nämlich die sehr lange Dauer der Flüssigkeit dieser Halachoth fest, so drängt sich schon jetzt, wo die drei besprochenen Parallelstellen noch nicht einer eingehenden Untersuchung unterzogen worden, folgende Frage auf. Wie kommt es, daß der Mischnahredakteur bezüglich der Namensangabe der individuellen Ansicht in so auffallender Weise von der Tosephtha abweicht? Warum giebt er bei der einen Halachah R. Elieser, bei der anderen R. Juda als die mit der normgebenden Entscheidung differirende Autorität an? Hierdurch wird ja dem Gedanken Raum gegeben, als ob diese so innig zusammenhängenden Halachoth auch der Zeit nach verschiedenen Ursprunges wären. Und hierin wird man um so mehr bestärkt, als sie in der Mischnah auch räumlich von einander losgelöst sind. Nicht weniger befremdend sind ihrerseits die in derselben Hinsicht bemerklichen Abweichungen zwischen der Tosephtha und Boraitha. Doch mögen vorläufig diese befremdlichen Punkte dahingestellt bleiben; denn die Besprechung einer anderen Frage drängt sich hier in den Vordergrund.

Die Ergebnisse, die man von dem gedachten Standpunkte aus hinsichtlich der Geistes- und Redaktionsautorschaft unserer Mischnah gewonnen hatte, haben sich durch das Heranziehen der eben besprochenen Parallelstellen als unrichtig erwiesen. Doch hat die Berücksichtigung auch der andern Quelle nur zum Theil einen positiven Gewinn erzielt; über die Entstehungszeit der in der Mischnah mitgetheilten Differenzen herrscht nun allerdings volle Klarheit. Wie verhält es sich aber mit der Redaktionszeit der Mischnajoth? In der Beantwortung dieser Frage ist man keinen Schritt weiter gekommen. Zu welcher der drei Sammelgruppen gehören unsere Mischnajoth? Diese Frage wiederholen wir, indem wir, wie man sieht, von dem Standpunkte der dreifachen Bildungszeit und Autorschaft der Mischnah ausgehen. Zu der Sammelgruppe R. Akiba's? Gewiß nicht. Denn die Halachoth bilden, wie sich herausgestellt hat, bis ins vierte

Geschlecht eine offene Frage. Sie konnten also im dritten Geschlecht nicht ihre gegenwärtige allgemeingültige kategorische Form haben. R. Akiba hat aber, wie auf eben demselben Standpunkte behauptet wird, eben so wenig wie sein direkter Nachfolger, R. Meïr, selbstständige wie überhaupt codificatorische Zwecke verfolgt. Er selbst konnte also eine Streitfrage, die bis dahin in den Schulen noch keinen Abschluß erlangt, unmöglich in dieser kategorischen Gestalt in die Mischnahsammlung einreihen; gesetzt selbst, er habe in unserem Falle keine bestimmte Ansicht gehabt. Wären die Differenzen von R. Akiba eingetragen, so würden beide Mischnajoth am Ende der mitgetheilten ersten Ansichten unbedingt den Zusatz דברי ר' יהושע haben. Und was die zweite Mischnah insbesondere betrifft, so schließt schon der Namen R. Juda eine so frühe Redaktion aus. Was nun? Hat R. Akiba in seiner Sammluug von diesen Differenzen gar nichts erwähnt?

Ein zwingender Grund für diese Annahme besteht nicht. Im Gegentheil, Alles, die Wichtigkeit des Gegenstandes selbst, die Entschiedenheit, womit derselbe erörtert wurde, spricht für die Einreihung. Setzt man aber einmal die Aufnahme als Thatsache, so verliert der gedachte Standpunkt allen Grund. Denn da die Halachoth in der Grundsammlung nur als schwebende Fragen vorkommen konnten, so ist ihre gegenwärtige Gestalt nur dann erklärlich, wenn man annimmt, daß einer der folgenden Mischnahsammler, gleichviel R. Meïr oder Rabbi, die ursprüngliche Gestalt unserer Halachoth in die gegenwärtige verwandelt habe. Hieraus folgt ferner unmittelbar, daß wenigstens der letzte Mischnahredakteur die vorgefundene Sammlung eben so wenig als unantastbar, als abgeschlossen betrachtet, daß er seine Aufgabe nicht allein in Bereicherung mit nachträglichen, mehr oder weniger selbstständigen Zusätzen gefunden, daß er vielmehr überall, wie in unserem Falle, wo die fortlaufende Entwickelung eine Aenderung an dem bereits vorhandenen Stoffe nöthig gemacht, derselben Rechnung getragen habe. Wurden aber die früheren Bestandtheile nicht als kanonisch festgestellt betrachtet, so ist nicht einzusehen, warum nicht schon der zweite Sammler eine solche Aenderung hätte vornehmen können. Selbst wenn man noch zugeben müßte, daß R. Meïr in seiner Eigenschaft als Mischnahsammler nichts weiter als Referent gewesen sei, auch dann ist es möglich,

daß er die in seiner Zeit endlich zum Abschluß gelangten Halachoth als solche in die Sammlung an die Stelle der bisherigen Differenzen gesetzt habe. Indessen, man muß eingestehen, daß diese Folgerungen vorläufig nicht ganz überzeugend sind. Denn so unwahrscheinlich auch, so besteht doch immer die Möglichkeit, daß R. Akiba, und wäre es auch aus dem früher oben angegebenen Grunde, unsere Differenzen nicht aufgenommen habe. Jedenfalls aber hat die obige Erörterung es als eine unzweifelhafte Thatsache ergeben, daß die gegenwärtige Redaktion derselben nicht von R. Akiba herrühre. Untersuchen wir nun, ob sie von R. Meïr respect. von seinen Zeitgenossen vorgenommen wurde.

Bis ins vierte Tannaimgeschlecht hatten, wie nachgewiesen, die zwei Halachoth keine Festigkeit erlangt. Wie sah es aber mit ihnen in dieser Zeit aus? Haben sie jetzt endlich ihren Abschluß erlangt oder war dieser dem letzten Geschlechte vorbehalten? Man braucht sich nur der Einwürfe zu erinnern, die gegen die redaktionelle Autorschaft R. Akiba's erhoben wurden, um einzusehen, daß die Halachoth unmöglich R. Meïr zum Redakteur haben können, wenn sie nämlich in seiner Zeit noch nicht zu festen Normen erhoben worden. Mit dem Versuche, R. Meïr als Redakteur zu setzen, ist also die Möglichkeit einer längeren Hinausschiebung ihrer Normirung unvereinbar. Es bleibt daher nichts anderes übrig, als die Normirung in das vierte Geschlecht zu setzen. Wenn die Halachoth in dieser Zeit allgemein im Sinne R. Josua's erledigt worden, so wäre es beinahe unzweifelhaft, daß R. Meïr sie in die Mischnahsammlung eingereiht habe. Ja, nach dem gedachten Standpunkte wäre dies eine nothwendige Thatsache. Besteht ja nach demselben (Darke Ham. 212) die Eigenthümlichkeit der redaktionellen Leistungen dieses Tannai gerade hierin, daß er die Grundsammlung besonders mit den in den zeitgenössischen Schulen als allgemeingültig angenommenen Halachoth, selbst wenn hie und da die Entscheidung gegen seine persönliche Ueberzeugung ausgefallen war, bereichert habe. Indessen auch dieser Annahme würden sich unüberwindliche Schwierigkeiten entgegenstellen, wenn man an der Behauptung festhalten wollte, daß auch der letzte Redakteur an den vorgefundenen Sammelgruppen nichts verändert, oder wenigstens keine tiefer eingreifende

Aenderungen vorgenommen habe. Denn nach demselben Standpunkte ist es über allen Zweifel erhaben, daß die gegenwärtige Redaktion der zweiten Mischnah nicht von R. Meïr herrühre. Die Gründe hierfür liegen auf der Hand. Als Autor der individuellen Ansicht in dieser Mischnah wird R. Juda, Zeitgenosse R. Meïr's, angegeben. Nun ist es überhaupt sehr unwahrschein lich, daß man bei der Einreihung von solchen Halachoth, die, nachdem sie, wie die unsrigen, eine so lange Zeit auf der Tagesordnung gestanden, endlich mit beinahe an Einstimmigkeit grenzender Majorität normirt worden, auch den einzelnen zeitgenössischen Gegner berücksichtigt hätte. Ein solches Verfahren, überhaupt unannehmbar, kann noch weniger bei R. Meïr vorausgesetzt werden. Er soll ja, wie eben bemerkt, bei der Einreihung derartiger Halachoth selbst seine eigene Ueberzeugung unberücksichtigt gelassen haben. Und es ist nicht einzusehen, warum er gegenüber der isolirten Ansicht eines Anderen einen anderen Weg eingeschlagen hätte. Und selbst wenn man annehmen wollte, daß er auch in einem solchen Falle an der Regel festhielt, durch Mittheilung der individuellen Ansicht und ihres Autornamens etwaigem künftigen Mißbrauche vorzubeugen, so lag hier kein Grund vor, den originellen Autor mit dem späteren Nachfolger zu verwechseln.

Was folgt nun hieraus? Nichts anderes, als daß die Redaktion unserer Mischnajoth, gleichgültig, ob sie zur Zeit R. Meïr's noch flüssig waren oder bereits Festigkeit erlangt hatten, in der Gestalt, in der sie in unserer Mischnahsammlung erscheint, nothwendig von Rabbi herrührt. Nun haben wir oben gesehen, daß kein vernünftiger Grund für die Annahme besteht, daß unsere Halachoth nicht schon früher, spätestens von R. Meïr in die Mischnah aufgenommen worden wäre. Hieraus folgt wiederum mit Nothwendigkeit, daß Rabbi die vorgefundene Redaktion derselben nicht nur äußerlich, sondern auch wesentlich umgearbeitet hat. Die weiteren Consequenzen liegen auf der Hand. Rabbi wird, wie hier, so überall, wo es nöthig war, auf dieselbe Weise verfahren haben. Die letzte Mischnahsammlung wird demnach nicht von drei verschiedenen Sammlern herühren, ferner nicht aus zwei grundverschiedenen Bestandtheilen, Referaten und codificatorischen Partien bestehen, sondern ein einheitliches, aus einem

Gusse hervorgegangenes Werk sein. Freilich verhehlen wir uns nicht, daß auch mit dieser Annahme noch immer einige der oben hervorgehobenen Schwierigkeiten der Erklärnng bedürfen. So bleibt es noch immer befremdend, daß in der zweiten Mischnah nicht R. Elieser, sondern R. Juda genannt wird; daß ferner zwei so innig zusammenhängende und augenscheinlich gleichzeitig aufgetauchte Fragen in so auffallender Weise von einander losgelöst sind. Man sieht aber leicht ein, daß solche untergeordnete Punkte nicht den eigentlichen Kern der Frage treffen. Weit entfernt, die gewonnene Ueberzeugung zu erschüttern, können sie vielmehr, zur weiteren Forschung anregend, hierzu beitragen, mehr Licht über Rabbi's Verfahren zu verbreiten.

Was sich hier vermittelst Schlüsse ergeben hat, ließe sich auf dieselbe Weise beinahe von jeder Analyse größerer Parallelstellen in den Quellen erzielen. So berechtigt aber auch solche Ergebnisse an sich sind, so muß man doch eingestehen, daß sie einer direkten, festeren Stütze bedürfen, wollen sie mehr als andere, mehr oder weniger begründete Hypothesen auf Objektivität Anspruch machen. Eine solche Stütze findet sich in der That in unsern Parallelen, die bei richtiger Zerlegung auch außerdem über die eben berührten Schwierigkeiten Aufschluß geben. Es hat sich nämlich in der Tosephtha und Boraitha, in letzterer jedoch in mehr ursprünglicher Form, eine eben so wichtige als ausführliche Notiz von Rabbi erhalten, die über den Entwickelungsgang unserer Halachoth in einem Maaße Licht verbreitet, wie man es nur wünschen kann. Dieselbe findet sich im Traktat Menachot (ibid.) und Tosephtha (ibid.) und lautet an ersterer Stelle wie folgt: אמר רבי כשהלכתי למצות (מדותיו של (andere Lesart מדותי אצל ר' אלעזר בן שמוע מצאתי יוסף הבבלי יושב לפניו והיה חביב לו ביותר עד לאחת אמר לו רבי השוחט את הובח להניח דמו למחר מהו אמר לו כשר ערבית אמר לו כשר צהרים אמר לו כשר מנחה אמר לו כשר אלא שר' אליעזר פוסל צהבו פניו של יוסף הבבלי אמר לו יוסף כמדומה אני שלא נתכוונו שמועתינו עד עתה אמר לו הן אלא שר' יהודה פוסל שנה לי וחזרתי על כל תלמידיו ובקשתי לו חבר ולא מצאתי עכשיו ששנית לי פסול החזרת לי אברתי ולגו עיניו דמות של ר' אלעזר בן שמוע אמר אשריכם תלמידי חכמים שדברי תורה חביבין עליכם ביותר קרא עליו המקרא הזה מה אהבתי תורתך כל היום היא שיחתי הא מפני שר' יהודה בנו של ר' אלעאי ור' אלעאי תלמידו של ר' אליעזר לפיכך שנה לך משנת ר' אליעזר.

In diesem, wegen der Reinheit des neuhebräischen Stiles auch sprachlich interessanten Berichte theilt der letzte Mischnaredakteur aus seiner Studienzeit, während welcher er auch die Vorträge des Tannai R. Elieser ben Schamua besucht hatte, folgenden Fall mit. An den eben genannten Tannai richtete einst (עד לאיזה אמר לו?) ein Lieblingsschüler folgende Frage: Wie ist es, mit Bezug auf das bewußte pentateuchisch-traditionelle Verbot, mit dem Opfer, wenn es mit der Absicht geschlachtet wurde, das Blut für den folgenden Tag liegen zu lassen? „Zulässig" (כשר), lautete die zwar lakonische aber deutliche Antwort. Dessenungeachtet wurde von Jenem die Frage nach einigen Pausen so oft wiederholt, bis der Lehrer endlich und zwar zufällig zu dem jedesmal wiederholten „Zulässig" die Bemerkung hinzufügte: allerdings ist R. Elieser hierüber anderer Ansicht, indem er es für „unzulässig erklärt." Erst dann beruhigte sich unter einer sichtbaren inneren freudigen Bewegung der Fragende. Der Tannai, dem diese Gemüthsbewegung nicht entgangen war, deren Grund er sich aber nicht zu erklären wußte, fragte einigermaßen verlegen: Wie? sollte ich mich bis jetzt noch nicht deutlich ausgedrückt haben! „Keineswegs," entgegnete Jener; nur hat es mit meinem Benehmen folgende Bewandtniß." Als einstiger Hörer R. Juda's habe er von diesem eine Halachah vernommen, nach der das Opfer im fraglichem Falle ungültig sei. Von dieser Thatsache sei er stets so überzeugt gewesen, daß ihm nicht im Entferntesten einfallen konnte, an der Richtigkeit derselben zu zweifeln. Er wurde aber nicht wenig in dieser Ueberzeugung erschüttert, als er aus dem Munde sämmtlicher Tannaimjünger (תלמידיו) die entgegengesetzte Entscheidung vernommen hatte. Diese Einstimmigkeit habe ihn gegen sein Gedächtniß mißtrauisch gemacht. Ueber diesen Punkt wollte er Gewißheit erlangen; dies glaubte er am besten zu erreichen, indem er sich mit der obigen Frage an seinem jetzigen Lehrer wandte. Und in der That sei ihm nun dieser Wunsch vollkommen in Erfüllung gegangen. Denn nun wisse er, daß die betreffende Halachah nicht, wie es den Anschein hatte, absolut einstimmig im gedachten Sinne entschieden worden. Die Möglichkeit, daß R. Juda die entgegengesetzte Ansicht zu der seinigen gemacht, stehe nun ziemlich fest. R. Eliesar ben Schamua, gerührt über diese Gewissen-

haftigkeit, machte unter Lobeserhebungen dem bewunderten Schüler das Natürliche dieser Entscheidung seitens R. Juda's begreiflich. „Kein Wunder," so setzt der Tannai auseinander, „wenn R. Juda, dessen Vater ein Schüler des R. Elieser war, die Entscheidung dieser Autorität als Norm aufgestellt." — Dies ist der Sinn des Berichtes, wie ihn Worte und Zusammenhang einer unbefangenen Interpretation ergeben. Das Einzige, was in demselben nicht ganz sicher sein möchte, wäre, ob unter תלמידיו die Schüler des R. Juda oder die des R. Eliesar ben Schamua zu verstehen seien. Um nun diese, übrigens unerhebliche Klippe zu vermeiden, schien es geeignet und dem Sachverhalte gemäß, den erwähnten Ausdruck mit: „sämmtliche Tannaitenjünger" wiederzugeben. Sachgemäß; es kann doch nicht angenommen werden, daß außerhalb des Jüngerkreises der beiden genannten Tannaiten sich wohl mancher gefunden hätte, der im Besitze der betreffenden, nur im entgegengesetzten Sinne entschiedenen Halachah gewesen sei. Denn in diesem Falle hätte ja der verlegene Jünger den gesuchten Aufschluß finden können.

(Schluß folgt.)

Kleine Beiträge von Ad. Neubauer.

Der Autor und die Abfassungszeit des ס׳ החנוך.

Dr. Rosin in seinem „Compendium der jüdischen Gesetzeskunde aus dem XIV. Jahrhundert" hat Alles, was sich über dieses Buch aus gedruckten Quellen sagen läßt, zusammen gestellt, und es bleibt nun übrig, manche Punkte aus handschriftlichen Quellen aufzuhellen. Und in der That, es sind die zwei wichtigsten, die wir behandeln werden, nämlich die Zeit der Abfassung des Buches und den Namen des Autors.

Die Emendation Dr. Rosin's in Nr. 330 des Hinukh ריז und ריח für das Bruchjahr in סיז oder פיז hat Geiger in seiner Zeitschrift (IX 188) mit Recht verworfen und seine Erklärung, daß der Verfasser des Hinukh eine bekannte Stelle, worin die Bruchjahre auf ריז und ריח festgesetzt sind, reproducirt, ist, wie man weiter sehen wird, die richtige. Die Oxforder Handschrift (Mich. 539, die ziemlich alt ist), die drei Pariser Hdschriften, die ich bei meiner letzten Anwesenheit daselbst nachgesehen habe, wie auch alle Parma Hschr. (wie mir Abbé Perreau freundlichst mittheilt) lesen ריז und ריח. Gegen 7 Hschr. und gegen alle Ausgaben kann nicht emendirt werden, wenn kein evidenter Beweis vorliegt. Daß die Jahreszahl 5017 und 5018 für das Bruchjahr eine renommirte war, sagt uns eine Stelle in der Hschr. Opp. 517 (ol. 627). Diese Hschr. enthält: a) den שערי דורא mit Glossen von Moses Miltenberg, b) ברכות מיהודים mit eingedruckten Glossen. c) Formulare für Civilcontracte. d) Drei Responsen von Moses Minz, geschrieben während seiner Anwesenheit in Bamberg und betitelt שלשה ענפים. e) Das Astronomische Buch ס' האלקושי von Jacob ben Shimson (dem Franzosen; unvollständig). f) Das סדר עולם רבא g) Jacob ben Shimson's Commentar zu Aboth (identisch mit dem von Luzzatto beschriebenen in Kerem Hemed IV, 201). Diesem folgen einige Noten über verschiedene Themata und endlich h) Responsen, agadische und masoretische Noten, gesammelt nach Meïr von Rothenburg. Auf Jacob ben Shimson wie auch auf diese und andere interessante Responsensammlungen werde ich ein andermal zurückkommen. Ich will hier nur eine Stelle aus demselben anführen, die mir interessant zu sein scheint. Nr. 31 überschrieben תשובת הגני הצעיר נידון רבי שלמה ולשונו על בשר בחלב liest man folgendes: בייסורי חולי מוטל על ערש דוי עת לבא בקצרה אשר לא כדת כי חש כחי ואולת ידי מלמשוך בעט סופר ולבן ביתי קראתי מפי אילו השורות והוא כותבן אל ארוני ומורי אב חפארת הכהונה הר' אברהם בר מאיר הכהן אני צעיר גידולי משרתי אביו משיב שלום כחלמיד לרב ויראתי לעבור על פיו בראותי את הקצין ר' יוסף אצלם. הגני משיב לארוני דבר כאשר ציוני ועל ידי היה מעשה (ich übergehe die casuistische Stelle) . . . כשהייתי לומד אצל רבי יצחק הלוי וככל מקום ששנוי בשר בחלב בנתן טעם היה מלמדני שלא אלמד הלכה מיכאן שהרי בפ' ע"ז שניט בשר בחלב במשהו ובעוד הייתי לפניו לא הייתי מבין ולא נתתי לב להבין בדבר

ונסמכתי על דבריו והלא רבי לא היה שונה מסכ' ע"ז וכשבאתי לעירי ועסקתי במס' ע"ז התבוננתי בדבר והוקשה לי ככל הדבר שהוקשה לארוני Die Pièce endigt ועוד תשובת רש"י נמצא ע"כ תשובת רש"י; die Feststellung ist בספר נפת צופים שהשיב לר' עזרא בעניין זה. — Die Pièce 151 (neue Nr. 333) handelt von der Messiasberechnung (so oft wiederholt und abgeschrieben in den nordfranzösischen Commentatoren und Glossatoren.[1]) Sie ist überschrieben: אשר נמסר מהר סיני הכלית אלה גבורות לדוד באחרית גבורותיו: בפר' בהר סיני כת' יובל היא תהיה לכם . . . אל משפחתו תשובו ושונה דבריו בסוף הפרשה בשנת היובל הזאת וכי שנת היובל היתה כשעמדו על הר סיני ויל דקאי איובלות של הק' שהוא חמשים פעמים חמשים כדמוכ' בפ' חלק וזה לש' המלאך שהגיד (Ich übergehe die Stellen aus Daniel) . . . לרבינ' אלעזר מגורמייזא ושנת גאולי באה הא לך רמזי הגאולה כי הלכה כר' יהודה דא' בערכי' שנת חמשים עולה לכאן ולכאן כל זמן שלא קדשו ישראל יובלות דהיינו קדום ישיבת הארץ וה"ה לאחר חרבן בית ראשון וכפו מן משכיבשו וחילקו עד תכלית אלפים וח"ק שיהיה עתה שנת י"ז לפרט אלף הששי שה יא שהיא (der Hinukh hat שנת י"ח למנינינו שאנו מונין משנת ל'ה'ר'ד' לכך נמשך חשבון של נ"א יובלות השנים ועד י"ז . . . (שיהיה anstatt כמניין לאלף הששי דהוא י"ח למניין ל'ה'ר'ד'. Die Pièce endigt שנת גאולי באה נ' יובלות וד' שנים ומחצה הוסף עליהם ככה ויכלה חשבון תכלית ה' אלפים וי"ז שנים והוא בשנה היובל הזאת תשובו איש אל אחוזתו בירושה ראשונה ושניה שתהיה במהרה בימינו. מפי הרר' יעקב מפרובינש שקיבל מאביו הרר' מאיר והרר' מאיר קבל מרבי אליהו מפריש והוא מרבו ורב מרב עד נביאים אחרונים נכתבה אותה השיטה העליונה.

אשר נמסר אתו בהר סיני תכלית כל אלה גבורות לדוד באחרית גבורותיו לידע שמו של אותו המגלה את הקץ[2]. Dies ist, glaube ich, die Stelle, die der Autor des Hinukh vor Augen hatte.

Gehen wir nun zum Autor des Hinukh über. Eine Bodlejanische Hschr. (Bodl. 507) enthält ein anonymes ספר המצות

---

[1]) Siehe Geiger Zschr. 1871, p. 219. Ein anonymer Commentator zu Aboth (der Sohn Salomo's, ein Franzose) hat eine lange Stelle über den Gegenstand. Er setzt die Erlösung auf 5073 = 1313 fest; der Anfang soll um 5009 = 1243 Statt haben. (Ms. Opp.. 246, ol. 423, fol. 83 b.) Ich hoffe, die messianischen Stellen der verschiedenen Werke im Originale zu veröffentlichen. Siehe einstweilen Zunz in Geiger's Zeitschrift ibid. p. 104 sqq.

[2]) Siehe Dukes und Carmoly im Libanon 1866, p. 381.

alphabetisch geordnet; der Anfang fehlt. Die ersten Worte sind: ואם טעמי מצות סתומים ברך פרטי מעלותם וכחותם ברך כלל מבוארים וב״ה בכל בחבור הזה (ich übergehe die talmudischen Stellen) התלמוד נבאר בראיות מן התלמוד מעלות המצות וכחותם בדרך כלל לא כדרך פרט שאין לנו כח לבאר בפרטי המצות זולתי דרך הלכותיה במשפטי עשייתן ודקדוקיהן לא גודל מעלותם וטעמם וסגולתם בפרט כלל כל המצות ולפי ר[איתי] לחבר זה בביאור המצות בכללותיה ופרטותיהן וחלקנו אות ל[ב] חלקים החלק הא׳ נדבר בו בכללי המצות וקצת כחותם וסגולתם ומעלותם ושכרן וענשן והחלק הב׳ נדבר בו בפרט כל מצוה ומצוה בהלכותיה ודקדוקיה ודין עשייתה . . Das Aleph beginnt mit den Artikeln אב, אבר und das ת schließt mit den Artikeln תשובה und תשמיש; ein zweiter Theil folgt nicht, sondern ein Index Agadischer Stellen, die Bezug haben auf den Pentateuch. Der Autor des ס׳ המצות citirt Raschi, ר״י״א״ף, Maimonides, Nachmanides und ובספר ההגדות יתבאר בע״ז. Geschrieben ist es von Jizhak (undeutlich, kann auch Jacob heißen) ben Moses אלירמא für seinen eigenen Gebrauch. Fol. 124 derselben Handschrift beginnt die Aufzählung der Gebote nach der Ordnung der Sidrath des Pentateuch's. Am Rande ist auf Maimonides und den ס׳מ׳ג verwiesen. Die Ueberschrift lautet ת׳ר״י״ג מצות על סדר הפרשיות. Hier lesen wir, nachdem der Autor von Maimonides gesprochen, nachdem er ein specielles Werk über den Gegenstand verspricht und nachdem er von den Zahlen 248 und 365 der Gebote gehandelt hat: ור׳ אברהם בר׳ חסאן הלוי ז״ל ממדינת לנרדו סדרם וחברם ככה (על סדר הפרשיות (d. h. כדי ללמוד בו תמיד וללמד ולעשות ואין חבור כסדר הזה שסדר דבר פלא שאפי׳ תינקות של בית רבן יודעים לסדרו ולחברו ואין צ״ל חביריו כ״ש רבותיו כי הכונה ידועה היא וכדי ללמד נסדר כך וכדי שיבין ויש כיל כפי השגת השכל כשמוע ס״ת מהחזן קורא שאם לא ידע מקודם לכן אפי׳ שישמע לא יבין מה הוא קורא . . . Zieht man nun in Betracht daß 1) der Autor des Hinukh sein Werk in der That zur Belehrung für die Jugend geschrieben hat, und 2) sich gar zu bescheiden auf seine Anordnung der Gebote nach den Parschioth zu Gute thut; ferner 3) daß er ein Levite war, so glaube ich, daß es nicht zu gewagt ist, ihn in dem Abraham ben Hessân ha-Levi zu erkennen. Aus ר״א, welches den Autor bezeichnet haben mag, ist R. Ahron entstanden, weil R. Ahron ha-Levi ein gar zu bekannter Name war.[1]) Freilich ist der Ortsname לנרדו, den ich nicht entziffern

[1]) So z. B. schreibt eine spätere Hand die Novellen zu Niddah in der

kann, gegen meine Conjektur, doch kann der Autor der Hinukh in Barzelona geboren sein und anderwärts gewohnt haben.

Zum Schlusse mag noch eine kleine Stelle folgen, die vielleicht einen der Gelehrten auf die Entdeckung des Autors dieser anonymen Aufzählung der Gebote führen kann. Gegen Ende dieser Schrift heißt es, bevor von den מצות הכרחיות nach Maimonides gehandelt wird, וכשעיין הרב המחבר ומצא פרשיות של תורה ב"ג בלבר שם סימן להם ג"ן שנא' ויטע גן . . . Diese Stelle ist auf der letzten Seite der Hschr. wiederholt und beginnt daselbst וכשעיינתי וברקתי אני מצאתי פרשיות . . . Vielleicht sind alle Theile der Hschr. von einem und demselben Autor.

Zur Abfassungszeit des יקוו המים und des שער השמים von Gerson ben Salomo.

Senior Sachs (Kerem Hemed VIII, 157) hat schon richtig bemerkt, daß Gerson ben Salomo sein Buch 10 Jahre später als daß יקו המים verfaßte. Dieses Buch schreibt er complet aus, indem er die Daten ändert. Samuel ben Thabon hat dieses aber verfaßt „zehn Jahre nach einem vulkanischen Ausbruche in der See nahe einer Insel Englands, (Yiq. ham. p. 160)." In England hat man nie von einer vulkanischen Eruption gehört und Samuel denkt hier an Island, welches in jener Zeit in entfernten Gegenden als nahe bei England gelegen betrachtet wurde. **Langebek (scriptores rerum Danicarum etc. tom. III)** spricht von drei vulkanischen Ausbrüchen zwischen 1206 und 1222. Da, wie Sachs (l. c.) bewiesen hat, daß Yiqavu ham-Mayim ein Altersprodukt Samuels war, so mag 1216 zu früh sein; 1232 wäre zu spät, da er 1232 schon todt war.[1]) Es bleibt also nur die von 1211 übrig, welche auch der Erzählung nach

---

Bodlejana opp. add. fol. 4 dem R. Ahron ha-Levi zu. Der anonyme Autor war aber ein Zeitgenosse Abereth's, ein Schüler eines R. Moses, aber nicht des Nachmanides (Siehe den Catalog Nr. 444).

[1]) Siehe Steinschneider's Catalog Bodl. 2481, lies col. 2486, לנסדושא Lampadosa anstatt Lamprosa.

am besten paßt. Es heißt daselbst: **Elldr kom vpp or sea (ignis de mari erupit).** Das Buch wurde also gegen 1221 und das Gersons um 1231 verfaßt. [1]) In Samuel's Buch findet sich aber noch ein anderes Datum, das selbst dem großen Bibliographen entgangen ist; es heißt p. 47 . . . ועתה מקרוב מצא אחר מחכמי הדור welches sich auf Alpetragius bezieht, der gegen 1217 schrieb (Munk, Melanges, p. 518 sqq). Auch diese Stelle nimmt Gerson in seinem שער השמים auf. Die Hschr. Opp. 601 (fol. 1187) hat nämlich auch den XIII. מאמר der ed. princeps mit einem Zusatze von mehreren Capiteln. Wir lesen fol. 238 b אך עתה מקרוב מצא אחר מחכמי הדור בחכמה הרואי ושמו אלפטרוגי איש אשר רוח אלהים מ . . . mit einigen Varianten. Wenn Gerson abschreibt und nicht den Autor nennt, so würde er das מקרוב

---

[1]) Steinschneider in seinem Cat. Bodl. hat in dem langen nichtssagenden Artikel nichts Besseres vorzuschlagen, als daß עשרים mit עשרה verwechselt werden kann, und daß Gerson also wörtlich Samuel Ibn Thabon copirt hätte. Alle Oxforder und Pariser Hschr. lesen עשרים oder כ. Wahrlich anstatt der unendlichen Dissertation über die Piecen, die vom Intellect handeln, und die in jeder Bibliothek vorhanden sind, hätte der schreibselige Bibliograph angeben sollen, daß die Hdschr. ספר הנכבד anstatt ס' הנפש in der Vorrede lesen. Dadurch fällt Sachs' Conjektur wie auch die unendliche Zänkerei des Bibliographen weg. Ich begreife nicht, warum der Bibliograph „ohne Makel und ohne Tadel" שערי שמים „portae coelorum" schreibt; alle Hschr. und Ausgaben haben שער השמים. Vielleicht hat er diesen und andere Fehler in einem seiner unzähligen kabbalistischen Artikeln verbessert, aber unberufen, wer kann ihn verstehen? wie der Hasid vom Rebben sagt.—Ich muß gestehen, daß es mich persönlich anekelt mit dem bibliographischen Ungeheuer immerfort zanken zu müssen, aber dessen Gemeinheiten sind unausstehlich. Neulich kam mir das Serapeum von 1864 zu Gesichte, wo ich mit Befriedigung las (p. 34), daß Herr Dr. Steinschneider bescheiden eingesteht, daß er nicht auf Vollkommenheit (?) Anspruch macht; er fügt hinzu: „ja man hat sich erfrecht, von absichtlicher Ignorirung in Bezug auf nicht hebr. Bücher zu sprechen (Allg. Zeit. d. Jud. 1863, S. 34—35), welche die Bodl. nicht besitzt." Nun, Jupiter bibliographicus, ich war so frei mich zu erfrechen und zu sagen, daß Munk's Palästina nicht in Ihrem didleibigen Buche sich findet. Wollen Ew. bibliographische Majestät den Artikel „Steinschneider" ansehen, der einzige vielleicht, der correct im Buche ist, wie viel da citirt ist, was nicht in der Bodlejana ist. Oder ist die Geographie und Geschichte Palästina's, von einem Juden geschrieben, weniger Jüdisch als Jellinek's Trennung der Kirche vom Staate und andere ähnliche Bücher?

weggelassen haben; da er dies nicht thut, so lebt er noch nahe genug zur Zeit der berühmten Astronomen, um sich des Ausdruckes מקרוב bedienen zu können.

Nachbemerkung

von Dr D. Rosin.

Von den vorstehenden Mittheilungen des Herrn Neubauer erlaube ich mir, hinsichtlich der das Buch Chinnuch betreffenden Punkte, Folgendes zu bemerken.

1. Was die Abfassungszeit betrifft, so habe ich meine Emendation als Vermuthung gegeben, selbst auf die Gefahr hin, daß eine Anzahl zufällig verglichener Codices dieselbe nicht bestätigen sollte. Nehmen doch anderweitig begründete Conjecturen in jeder Literatur die Möglichkeit früh eingeschlichener Fehler an, die in eine ganze Anzahl älterer und jüngerer Handschriften und der nach ihnen veranstalteten Ausgaben bereits eingedrungen sein können. Die Abweisung meiner Aenderung kann auf Grund der eingesehenen Codices so unbedingt, wie Herr Neubauer thut, um so weniger ausgesprochen werden, als deren Verhältniß zu einander wie zu den 2—3 Handschriften, aus denen die Ausgaben hervorgegangen, nicht ermittelt ist und sie alle auf eine einzige oder wenige handschriftliche Quellen vielleicht zurückgehen.

Es kann indessen immerhin sein, wie bereits Aron Fuld zu Schem hagdolim ed. Frankf. a. M. angenommen, daß die Zahlen 17 und 18 im Chinnuch (326, 4 der ersten Ausgaben) nicht auf die Abfassungszeit des Buches zu beziehen, sondern anderswoher entlehnt sind. Wenn nun aber die Unselbstständigkeit Chinnuch's in diesem Punkte wirklich so weit gehen sollte, so müssen wir folgerichtiger Weise uns eine Quelle denken, worin die im Chinnuch gleichzeitig hervorgehobene Differenz zwischen Raschi und R. Chananel ebenfalls vorkäme. Es verliert also die von Hrn. Neubauer angeführte handschriftliche Stelle bei näherer Betrachtung ihren günstigen Anschein

da dort die Zahlen 17 und 18 nicht zwei verschiedene Jahre bedeuten, folglich auf die Differenz zwischen Raschi und R. Chananel sich gar nicht beziehen, sondern nur Ein und dasselbe Jahr 17 nach **Wejad** = 18 nach **Baharad** darbieten.

Ich habe übrigens jene Zahl im Chinnuch nur zur engeren Begrenzung der Abfassungszeit benutzt; im weiteren Umfange ist dieselbe unabhängig davon dem Zeitraume zwischen 1174—1210 in meiner Abhandlung S. 77 zugewiesen worden, und ist auch Manches von S. 78 und 79 das. zum Beweise wenigstens für diesen größeren Zeitraum geltend zu machen.

2. Das Werk des Abraham ben Hassan halevi über die biblischen Gesetze kann nach dessen Charakteristik in der **anonymen** Hdschr. **unmöglich** mit Chinnuch **identisch** sein. Ist Chinnuch auch nicht ein Erzeugniß selbstständiger Forschung, so ist es doch ein Schatz gelehrten Wissensstoffes und giebt, wie kein Werk vor ihm, eine allseitige in's Einzelne gehende Bearbeitung der Gesetze. Dazu gehört eine ziemlich ausgebreitete Belesenheit, eine auf jahrelangen Studien beruhende Kenntniß der Halacha. Wie könnte also Jemand, ohne sich lächerlich machen und auf jede Zustimmung verzichten zu wollen, von Chinnuch sagen, was jener Anonymus von der Schrift des Abraham b. Hassan halevi sagt: ואין חבור כסדר הזה שסדר רבר פלא שאפילו תינוקות של בית רבן יודעים לסדרו ולחברו. Auch die Fortsetzung dieser Worte: ואין צריך לומר חבריו כ"ש רבותיו können auf Chinnuch nicht bezogen werden. Denn sie sollen offenbar eine in der besprochenen Schrift hervortretende Anmaßung und Ueberhebung in gebührende Schranken weisen; dazu aber hat Chinnuch bekanntlich nirgends den geringsten Anlaß gegeben. Neben den von Herrn **Neubauer** betonten Berührungspunkten, welche ihn zur Identificirung beider Werke bewogen haben, giebt es also Differenzen, die deren Verschiedenheit unzweifelhaft machen.

Wie es scheint, enthielt das Buch des Abraham ben Hassan halevi nur eine Aufzählung der Gesetze nach der Reihenfolge der MA. vielleicht mit wenigen erläuternden Zuthaten. Dazu gehörte allerdings keinerlei gelehrtes Wissen und davon konnte allenfalls gesagt werden, es sei ein Buch, welches Kinder nicht nur ausschließend benutzen, sondern auch verfassen können. Derglei-

chen anspruchslose Zusammenstellungen wurden sogar von gelehrten Männern, allerdings nur zu praktischen Zwecken, geliefert, wie das Büchlein פעל צדק von Sabbatai Kohen zeigt.

Notiz.

Kritische Beleuchtung einer Stelle vom Purpurstreifen am Versöhnungstage.

In der Mischna Joma (VI. Ende) sind drei Merkzeichen angegeben, wodurch die Anwesenden im Tempel die Kunde haben konnten, daß der Sündenbock bereits in der Wüste, d. h. am Anfange der Wüste war, weil davon die Fortsetzung der Funktionen am Versöhnungstage abhängig war. Der Eine giebt an, daß Posten דידכאות = διαδωαί ausgestellt waren, welche vermittelst einer Fahne das Zeichen gaben. R. Juda ben Illaï meint, man habe die Zeit nach der Entfernung von Jerusalem bis Herodium בית הורדו[1]), Anfang der Wüste, bemessen können. Endlich bemerkte R. Ismael, das Zeichen sei einfach das gewesen, daß der rothe Purpurstreifen, welcher am Eingang des Tempels befestigt gewesen, mit dem Augenblick des Eintreffens des Sündenbockes in der Wüste, sofort weiß wurde. ר׳ ישמעאל אומר והלא סמן אחר היה להם לשון של זהוריח היה קשור על פתחו של היכל, וכשהגיע שעיר למדבר היה הלשון מלבין שנאמר: אם יהיו חטאיכם כשנים כשלג ילבינו.

Dieses von R. Ismael angegebene Zeichen, um die Ankunft des Sündenbockes im Tempel zu wissen, beruht nach dem Wortlaut und der Interpretation des Talmud, auf etwas Wunderbarem und ist allerdings auffallend. Aber Krochmal zählt diese Inter-

---

[1]) Vergl. darüber Monatsschrift, Jahrg. 1870 S. 229 fg.

pretation zu der Rubrik „Irrthümer im Talmud“ (שגגות התלמוד, **Chaluz II.**, p. 59 fg). Er meint, der Wortsinn involvire gar nicht etwas Wunderbares, sondern nicht nur der Talmud, sondern auch die dabei citirte Boraita hatten den Sinn mißverstanden. Er entkleidet nämlich den Vorgang jedes Wunders und denkt sich ihn folgendermaßen: man habe eine eigene Vorrichtung getroffen, an den Kopf oder zwischen die Hörner des Bockes den Anfang eines sehr langen Fadens oder einer langen Schnur[1]) zu knüpfen, der um eine Winde gewunden war. Die Schnur sei an einem Ende roth, und etwa von der Mitte an weiß gewesen. Diese Schnur habe natürlich der Sündenbock mit seinem Kopfe nach sich gezogen, und von der Winde allmählig abgerollt. So wie derselbe in der Wüste anlangte, habe sich im Tempel an dem Rade oder an der Rolle das weiße Ende gezeigt, und dadurch habe man hier gewußt, daß der Sündenbock die Wüste berührt habe. Das sei Alles sehr natürlich und mechanisch zugegangen! Nicht um das Wunder des Farbenwechsels am Versöhnungstage zu retten, sondern um die irrige Auslegung Krochmal's zu widerlegen, soll hier der Punkt beleuchtet werden; dabei wird sich wieder herausstellen, wie nothwendig eine kritische Behandlung der Boraitot sei.

Herr Krochmal scheint sich nicht klar gemacht zu haben, daß bei dem von ihm gedeuteten Verfahren eine Schnur von ein und einer halben Meile Länge nothwendig gewesen wäre, auch wenn sie nur bis zum Anfang der Wüste, bis zu בית הארדו, bis Herodium gereicht haben sollte. Ferner, wäre es nicht einer frommen Escamotage auf ein Haar ähnlich gewesen, dem Volke weiß zu machen, daß das rothe Purpur-Symbol der Sünde weiß geworden sei? Denn Herr Krochmal kann nicht leugnen, daß es so vom Volke angesehen wurde. Warum haben die Führer des Volkes eine solche fromme List genährt, daß gerade die Farben roth und weiß gewählt worden seien? Endlich hört es sich komisch an, die Boraitoh habe die Mischnah mißverstanden! Boraitho's sind öfter älter als die Mischnah,

---

[1]) Irrig wird hierbei לשון של זהוריות mit חוט wiedergegeben. לשון bedeutet „Streifen“ oder „Band“ לשון של חולק bedeutet: „den Streifen der Länge nach theilen.“

was die Schule, zu welcher Hr. Krochmal schwört, öfter geltend macht, um eine Halacha in der Mischnah jung zu machen.

Wenn nun die Boraito selbst, öfter erzählt, der rothe Purpurstreifen am Versöhnungstage sei als Zeichen der Sündenvergebung weiß geworden, so kann man höchstens an der Thatsächlichkeit der Relation zweifeln, aber der Boraito nicht grobes Mißverständniß zur Last legen. Ich erinnere nur an die in beiden Talmuden gleichlautende Boraito, daß zu den Gnadenzeichen welche sich nur bis zur Zeit Simon's des Gerechten erhalten haben, auch das gehörte, daß der Purpur weiß geworden! היה לשון של והוריה מלבין (jer. z. St. b. Joma p. 39 b fehlt in Tosefta Sota XIII.). Was soll es auch bedeuten, daß R' Akiba, nach der Tradition der Mischnah eine Andeutung gefunden hat, daß man einen Purpurstreifen an den Kopf des Sündenbockes binden soll, מנין שקושרין לשון של והוריה בראש שעיר המשלחת . . . שנאמר אם יהיו חטאיכם כשנים וגו (Sabbat VII. 3)? Doch nicht etwa, damit man dadurch die Länge des Weges vom Tempel bis zur Wüste, und dadurch die Zeit des Eintreffens des Sündenbockes erkennen soll. Ganz entschieden ergiebt sich daraus, daß man während des zweiten Tempels den Purpurstreifen als Symbol der Sünde angesehen und ihn darum mit dem Sündenbock in Verbindung gebracht hat. Das folgt auch aus einer im Jerusalmi intakt erhaltenen Boraita (das. p. 43 d): בראשונה היו קושרין אותו (לשון של והוריה) בחלונותיהן, ויש מהן שהיה מלבין ויש מהן שהיה מאדים, והיו מתביישין אלו מאילו, חזרו וקשרו אותו בפתחי של היכל ויש שָׁנִים שהיה מלבין ויש שנים שהיה מאדים, חזרו וקשרו אותו בסלע. Diese Relation giebt offenbar den richtigen Sachverhalt an. Das Volk erwartet jeden Versöhnungstag als ein sichtbares Zeichen der Gnade und der Versöhnung, daß der Purpurstreifen weiß werden würde. Darum knüpfte man einen solchen an jedes Fenster. Da aber an manchen Häusern sich die Farbenwandelung nicht zeigte, so waren die Betroffenen beschämt, als wenn sie gegen die Uebrigen so sündhaft wären, daß sie keiner sichtbaren Verzeihung gewürdigt werden, so wurde es den Einzelnen untersagt, die Probe durch Purpurstreifen an ihren Häusern zu machen. Er wurde lediglich an der Tempel-Pforte angebracht. Da aber manches Jahr dieses Gnadenzeichen der Farbenwandelung nicht erfolgt ist, und das Volk sich dadurch der

Gnade verluſtig wähnte, ſo entzog die religiöſe Behörde dieſes Zeichen ganz und gar, auch vom Tempel, um es lediglich an dem Felſen, von welchem der Sündenbock geſtürzt zu werden pflegte, anzubringen.

Man vergleiche damit die Faſſung der Boraita im babylon. Talmud. (Joma p. 67a parallel., Rôſch ha-Schana p. 31b). Man erkennt, daß ſie daſſelbe referirt, und doch klingt es anders: בראשונה היו קושרין לשון של זהוריה על פתח האולם מבחוץ, הלבין היו שמחין לא הלבין היו עצבין ומחבושין, התקינו שיהו קושרין על פתח העולם טבפנים וערין היו מציצין ורואין, הלבין היו שמחין לא הלבין היו עצבין. התקינו שיהין קושרין חציו בסלע וחציו בין קרניו. In dieſer Faſſung kann die Boraita nicht richtig ſein. Man ſoll zuerſt den Purpurſtreifen an die innere Vorhalle draußen, und dann drinnen angebunden haben. Aber dann konnte er nur Wenigen ſichtbar ſein. Denn 3 Vorhöfe trennten die auf dem Tempelberge weilenden von der Vorhalle. Und dann erſt innerhalb derſelben! dahin kamen ſelbſt Prieſter ſelten. Außerdem ſpricht ja R' Iſmael ſelbſt lediglich von der Pforte des Tempels (פתח ההיכל), und keineswegen von פתח האולם. Man muß alſo dieſe Boraita für ungenau in der Relation erklären oder Emendationen vornehmen, etwa ſtatt פתח האולם zu leſen פתח החלון, „an der Oeffnung des Fenſters". Dann wäre auch der Zuſammenhang paſſender. Wenn die Farbenwandelung ſich an den draußen angebrachten Purpurſtreifen nicht zeigte, ſo waren die davon Betroffenen zugleich betrübt und beſchämt (עצבין ומחבישין). Als man ihn aber innerhalb anbrachte, ſo waren dieſelben nur betrübt; denn nur ſie ſelbſt, und nicht Fremde konnten es wahrnehmen. Dann würde in dieſer Boraita der Paſſus fehlen: התקינו שיהו קושרין אותו על פתח ההיכל. Der Schluß iſt jedenfalls der: die neue Verordnung hat nicht erſt angeordnet, daß man den Purpurſtreifen an den Kopf oder zwiſchen die Hörner des Ziegenbockes binde; das war uralter Brauch, ſondern ſie betraf lediglich das Anknüpfen an den Felſen, damit der Bote, welcher den Sündenbock herunter geſchleudert hatte, ſich von der etwaigen Farbenwandelung von roth in weiß überzeugen, und dann davon freudige Botſchaft bringen könne.

Jedenfalls folgt aus dieſen Citaten, daß die Farbenwandelung des Purpurſtreifens von dem Volke wirklich erwartet

wurde. Daß sie nicht immer erfolgte, giebt die Boraita zu. Denn eben weil sie nicht immer eintraf, hat man ihn dem Blicke der Menge entzogen. Vergl. auch Joma p. 39 a: לשון של זהוריה פעמים מלבין פעמים אינו מלבין.

Es ist jedenfalls interessant zu wissen, wer die letzte Verordnung getroffen hat, den Purpurstreifen dem Blicke zu entziehen. Ein Amora, R' Nachman b. Isaak tradirt, daß es R' Jochanan b. Sakkaï gewesen sei (Rosch ha-Schana a. a. O.): ר' נחמן בר יצחק אמר לשון של זהורית (התקין ר' יוחנן בן זכאי שיהו קושרין אותו על סלע). Trotz der chronologischen Einwendungen, welche der Talmud das. dagegen macht, ist diese Angabe doch richtig. Denn Joma p. 39 b heißt es: ארבעים שנה קודם חורבן הבית . . לא היה לשון של זהורית מלבין . . . . . והיו דלתות נפתחות מאליהן עד שגער בהן ר' יוחנן בן זכאי. So gut wie R' Jochanan b. Sakkaï mit dem Umstand von den sich von selbst öffnenden Tempelthoren in Verbindung gesetzt wird, eben so steht er in Beziehung zur Verordnung bezüglich des Purpurstreifens. Man darf nur nicht die „40 Jahre vor der Tempelzerstörung" strikte nehmen. Es will weiter nichts sagen, als: in den letzten Jahren des Tempelbestandes. R' Jochanan b. Sakkaï war es demnach, der die Gewohnheit unterdrückte, an den Fenstern ein Stück Purpur zu befestigen, um zu sehen, ob die gnadenvolle Versöhnung sich thatsächlich bewähren würde, und zu verzweifeln, wenn das sichtbare Zeichen ausbliebe. Er war es auch, der dieses Zeichen sogar von der Tempelpforte entfernen ließ.

Vergegenwärtigt man sich die Lage nnd die Stimmung dieser Zeit, vom Tode Agrippa's I. bis zum Ausbruch der Revolution (44—66), so wird man diese von R' Jochanan ausgegangene Maßregel nicht kleinlich finden; sie reiht sich denen an, welche er sonst getroffen hat. Die Römer herrschten in Judäa, oder richtiger die Procuratoren tyrannisirten das Land, der unerträgliche Druck erzeugte die wilden Leidenschaften der Faktionen. Die Vornehmen schmiegten sich den Römern an und ahmten ihre Thorheiten und Laster nach, während die Sicarier von Haß gegen die Römlinge erglüht, Meuchelmorde an denselben begingen. Unzucht und Mord häuften sich so sehr, daß R' Jochanan b. Sakkaï bekanntlich die Gesetze, welche darauf Bezug hatten, aufhob. Zeichen und Wunder zeigten sich in Jerusalem

noch vor der Zerstörung und der Revolution. Unter Anderen, wie Josephus mit dem Talmud übereinstimmend erzählt, öffnete sich einst das große, schwere östliche Erzthor des Tempels, das stets von zwanzig Personen geschlossen werden mußte, in einer Nacht von selbst (jüd. Krieg VI. 5, 3). Priester wollten in der Nacht eine Stimme aus dem Innern des Tempels vernommen haben: „Ziehen wir von dannen!“ „μεταβαίνωμεν ἐντεῦθεν“! Diese und andere Zeichen, welche erzählt und geglaubt wurden, hatten eine verschiedene Wirkung auf die Menge, die Einen sahen sie als günstig, die Anderen als höchst ungünstig für den Ausgang des Kampfes an, der lange vor dem Ausbruche in der Luft schwebte. Das Volk war Zeichen- und Wundersüchtig geworden; möglich, daß die Römer es auch damit angesteckt hatten. Am Versöhnungstage blickte daher die Menge mit krampfhafter Spannung auf den Purpurstreifen, um zu sehen, ob er weiß werde oder nicht, um dadurch die Ueberzeugung zu gewinnen, ob das Volk Israel noch der göttlichen Gnade theilhaftig werde oder nicht. Das Unterbleiben der Farbenwandelung hat natürlich Entmuthigung und Verzweiflung in den Gemüthern hervorgerufen. Darum ließ R' Jochanan b. Sakkaï dieses Zeichen sogar von der Tempelpforte entfernen.

Nachtrag zu der diesjährigen Programmarbeit:

„Zu dem Targum der Propheten."

Zu S. 17. Verschiedenheit des Ausdrucks. Dem Streben, die Wiederholung desselben Ausdrucks zu vermeiden, begegnet man auch bei Onkelos. Er übersetzt Exodus 20, 7: לא תשא וכו' לשוא, את אשר ישא את שמו לשוא, das erste לשוא mit למגנא, das andere לשוא mit לשקרא (andere Lesearten haben umgekehrt). Raschi das. erklärt zwar die Bedeutung des למגנא und לשקרא. Was veranlaßte aber Onkelos zu dieser Verschiedenheit des Ausdrucks? Offenbar das Streben, die Wiederholung desselben Ausdruckes zu vermeiden.

Zu S. 20. Anmerkung 3. Der Einwand Luzzatto's gegen die schriftliche Abfassung des Targum Onkelos von dem Stillschweigen des Hieronymus, widerlegt sich übrigens von selbst durch den Umstand, daß Hieronymus, wie er anführt, einen Juden aus Tiberias zum Lehrer hatte. In Palästina aber kannte man das Targum Onkelos nicht. Vergleiche Abhdl. S. 6.

Zu S. 34. „In der Schrift u. s. w. Jonathan amplificirt und giebt jedem Worte eine besondere Bedeutung". Diese Weise der agadischen Amplification befolgt auch Onkelos, vgl. Exod. 15, 16 עד יעבור עמך ה' עד יעבור עם זו קנית, Onkelos: עד דעבר עמך ה' ית ארעא עד דיעבר עמא דכן די פרקתא ית ירדנא.

Zu S. 38. „נשך Jonathan חיבוליא, Onkelos u. s. w. רבית." Zwar hat Onkelos Exod. 22, 24 חיבוליא, auffallend ist jedoch der konstante Gebrauch dieses Wortes bei Jonathan.

Frankel.

Abhandlungen.

Ursprung der zwei Verläumdungen gegen das Judenthum vom Eselskultus und von der Liebloſigkeit gegen Andersgläubige.

Antiochus Epiphanes hat zu ſeiner Zeit dem Judenthum ſchwere Wunden geſchlagen. Die meiſten derſelben ſind durch die von den Makkabäerhelden ausgegangene kräftige Reaktion längſt vernarbt; aber es ſind noch einige geblieben, die noch heutigen Tages nicht ganz geheilt ſind. Es ſtellt ſich nämlich heraus, daß von dieſem halb wahnſinnigen macedoniſch-ſyriſchen König das faſt unvertilgbare Vorurtheil gegen das Judenthum ſtammt, als eine verkehrte, abergläubiſche Lehre, welche Menſchenhaß und Feindſchaft gegen andere Völker predige. Durch ihn wurden griechiſche Schriftſteller von Verachtung gegen das Judenthum und deſſen Träger erfüllt und ſteckten damit die helleniſche Welt an. Von den Griechen ging das Vorurtheil zu den Römern über, und Tacitus lieh ihm ſeinen kernigen Stil. Die Römer endlich vererbten dieſe Judenfeindlichkeit den Germanen und modernen Völkern. Das aus dem Schooß des Judenthums geborene Chriſtenthum hätte vielleicht ein freundliches Verhältniß zu ſeinem Urſprung bewahrt, wenn die griechiſche und römiſche Welt, welche getauft worden war, nicht von den alten Vorurtheilen gegen denſelben voll geweſen wäre, und daher jede Gemeinſchaft mit ihm

angelegentlich abgelehnt hätte. Daher die Erscheinung, daß die Heidenchristen feindseligen Geistes selbst gegen die Judenchristen, ihre eigenen Lehrer und Bildner waren.

Der erste Grieche, welcher den Juden und ihrem Wesen Aufmerksamkeit schenkte, war Hekataios aus Abdera. Dieser sprach — nach den Fragmenten, die Josephus von ihm mittheilt (**contra Apionem I**, 22) zu urtheilen — mit einer gewissen Bewunderung von dem jüdischen Volke und seinen Einrichtungen. Er scheint Jerusalem aus Autopsie gekannt zu haben, das er in Begleitung des ersten Ptolemäers kennen gelernt hatte, und hob ganz besonders hervor, daß im Tempel zu Jerusalem kein Bild der Gottheit wahrzunehmen sei (*ἄγαλμα δὲ οὐκ ἔστιν, οὐδὲ ἀνάθημα το παράπαν*). Um so greller erscheint die Nachricht, welche Antiochus Epiphanes vom Tempel und dem Cultus in Jerusalem verbreitet hat: denn nicht von Posidonius aus Apamea, Ciceros Lehrer, ging die Sage von dem Eselcultus der Juden aus, wie J. G. Müller annimmt (Herzog, protest. R. Encycl. XVI, 48), sondern von Antiochus Epiphanes. Es ist indeß merkwürdig, wie diese Verläumdung immer größere Dimensionen annahm und später förmlich systematisch zugestutzt wurde. Apion, der alexandrinische Judenfeind unter Caligula, berief sich auf das Zeugniß des Antiochus, daß er im Tempel einen Eselskopf bemerkt habe, den die Juden als Gottheit zu verehren pflegten. (Jos. das. II, 7 nach Rufinus Uebersetzung: **Apion praesumsit edicere „asini caput collocasse Judaeos, et id colere ac dignum facere tanta religione, et hoc affirmat esse depolatum, dum Antiochus Epiphanes et ex poliasset templum et illud caput invenisset ex auro compositum multis pecuniis dignum**).

So lautete aber das Gerücht nicht, welches Antiochus in Umlauf gesetzt hatte; der Lügenschmied Apion hat es geflissentlich noch mehr übertrieben. Nach Diodor hatte Antiochus nur verbreitet: er habe beim Betreten des Tempels im Allerheiligsten,

das nur dem Hohenpriester zugänglich war, das steinerne Bild eines Mannes mit langem Barte gesehen; dieses Bild habe auf einem Esel gestanden und mit den Händen ein Buch gehalten. Er, Antiochus, habe angenommen, daß das Bild Mose vorstelle, den Gründer des judäschen Volkes.[1]) Das klingt ganz anders, ja es kann dieser Relation etwas Thatsächliches zu Grunde liegen, das der von Judenhaß erfüllte syrische König nur entstellt hat.

Antiochus bemerkte im Allerheiligsten (ἐν ἀδύτῳ) ein steinernes Bild. Darin muß etwas Wahres liegen, und es ist auch nicht schwer zu finden, was er wahrgenommen haben kann. Im ersten Tempel war im Heiligsten die Bundeslade mit den zwei steinernen Tafeln des Dekaloges, bedeckt von den Cherubin. Diese Bundeslade mit den Tafeln ist bei der Zerstörung des Tempels durch Nebusaradan verschwunden. Das war natürlich der schmerzlichste Verlust. Denn die steinernen Tafeln waren die einzigen Ueberbleibsel aus der uralten Zeit, und die Zeugnisse der Offenbarung. Man konnte sich daher nicht denken, daß dieses wichtigste Denkmal untergegangen sein soll. Die Sage behauptete daher, die Bundeslade sei an Ort und Stelle vergraben worden, oder Jeremia habe sie auf dem Berge Sinaï verborgen oder sie sei mit den Exulanten nach Babylon gewandert.[2]) Im zweiten Tempel fehlte also eigentlich der geistige Mittelpunkt desselben, der Dekalog, für welchen die Bundeslade mit den Cherubim, das Allerheiligste, das Heiligthum und die Vorhöfe, kurz der ganze Tempel gewissermaßen nur Hüllen waren. Seru-

[1]) Diodor Eklogae 34: *Ἀντίοχος γὰρ . . . καταπολεμήσας τοὺς Ἰουδαίους, εἰσῆλθεν εἰς τὸ ἄδυτον τῆ θεῆ σηκὸν, οὗ νόμιμον εἰσιέναι μόνον τόν ἱερέα. εὑρὼν δὲ ἐν αὐτῷ λίθινον ἄγαλμα ἀνδρὸς βαθυπώγωνος, καθήμενον ἐποε᾽ ὄνου, μετὰ χεῖρας ἔχον βιβλίον τῆτο μὲν ὑπέλαβε Μωσέως εἶναι κ. τ. λ.*

[2]) II. Makkabäerbuch 2, 5 fg. Tosifta Schekalim II, Sota XIII; jeruf. Schekalim VI p. 43c; Babli Joma p. 53 b.

babel hatte zwar auch nach dem Muſter des Salomoniſchen Tempels ein ἄδυτον gebaut; aber dieſes blieb ziemlich unausgefüllt. Etwas befand ſich indeß im Allerheiligſten in der nacherıliſchen Zeit. Die alte Tradition, welche die Miſchnah aufbewahrt hat, giebt an: „Als die Bundeslade verſchwunden war, gab es dafür einen Stein aus der Zeit der jüngern Propheten,[1]) drei Fingerbreit von dem Boden erhöht, und darauf ſprengte der Hoheprieſter am Verſöhnungstage das Opferblut, welches vorſchriftsmäßig auf die Bundeslade geſprengt werden ſollte". Dieſer Stein wurde Eben Schethija genannt. Urſprung, Form und Bedeutung dieſes Steines ſind vollſtändig unbekannt. Die im Talmud dafür gegebene Etymologie iſt lediglich errathen. Einige dachten daran, daß השתיה dem Griechiſchen ἑστία analog ſei, und hier Mittelpunkt bedeute, weil dieſer Punkt im Allerheiligſten als Mittelpunkt der Erde angeſehen worden ſei. Doch ſo viel ſteht feſt, daß im Adyton ein Stein an der Stelle der ehemaligen Bundeslade vorhanden war. Irgend eine Form muß er doch gehabt haben. Im Allerheiligſten des Tempels herrſcht Halbdunkel, und ſo kann Antiochus Epiphanes den Stein als Menſchenfigur angeſehen haben. Man muß noch dazu nehmen, daß in damaliger Zeit kein Grieche oder Römer irgend einen Tempel ohne ein gewiſſes inneres Grauen betrat. Als Antiochus im Jahre 143 Seleucid.

---

[1]) Joma c. V, 2. משנטל הארון אבן היתה שם מימות נביאים הראשונים ו ש ת י ה היתה נקראת גבוה טן האדץ ג׳ אצבעות ועליה היה נותן את הדם. Die Angabe, daß dieſer Stein ſchon in der Zeit der alten Propheten beſtanden habe, beruht wohl auf einer falſchen L.A. Denn zu dieſer Zeit, ſo lange die Bundeslade vorhanden war, bedurfte man des Steines nicht. Man muß wohl leſen נביאים אחרונים, worunter die Propheten Chaggai, Zacharia und Maleachi verſtanden werden. Dann hat die Relation eine Baſis. Auffallend iſt es, daß die Miſchna im Verlaufe lediglich von ארון ſpricht, wie mit der Sprengung des Blutes auf demſelben am Verſöhnungstage verfahren worden ſei, ohne anzugeben, wie es damit in der nacherıliſchen Zeit gehalten wurde.

169 d. chr. Z. in den Tempel zu Jeruſalem hineinging, war er noch nicht an Tempelraub und Tempelſchändung gewohnt; es war ſein erſter Verſuch. Mit Zittern mag er daher das Allerheiligſte in Jeruſalem betreten haben, und ſeine aufgeregte Phantaſie mag ihm einen einfachen Stein als Menſchenbild vorgeſpiegelt haben. Dieſer Stein lag, wie die Miſchnah angiebt, hohl auf dem Boden. Er muß alſo eine Unterlage, einen Unterſtein gehabt haben. Ein Unterſtein oder ein Träger heißt im Griechiſchen auch ὄνος Eſel. Und ſo kann Antiochus ſeinen Freunden harmlos erzählt haben, er habe im Adyton zu Jeruſalem einen Stein in Menſchengeſtalt mit einem langen Barte gefunden, welcher auf einer Unterlage (ἐπ' ὄνῳ) war. Möglich auch, daß eine Geſetzrolle (ספר תורה) damals auf dieſem Stein lag, zufällig oder abſichtlich hingelegt. Auf dieſe Weiſe kann die Wahrnehmung des Antiochus zum großen Theil auf Wahrheit beruhen.

Aber ſelbſt zugegeben, daß er gelogen und in verläumderiſcher Weiſe erzählt hat, er habe in Adyton eine Menſchenbild auf einem Eſel wahrgenommen, ſo legte er keineswegs Gewicht auf den Eſel, ſondern auf das Menſchenbild, da er hinzufügte: er habe dieſes Bild für Moſe, den Geſetzgeber der Juden gehalten (ὑπέλαβε Μωσέως εἶναι). In ſpäterer Zeit deuteten die Griechen, vielleicht Poſidonius und Apollonius Molon [1]) mit beſonderem Gewicht auf den Eſel hin, und durch dieſe kam der boshafte Apion auf die Entſtellung, daß Antiochus einen Eſelskopf im Tempel bemerkt habe, dem die Juden einen Cultus geweiht hätten. Tacitus und Plutarch haben dieſe Bemerkung vom Eſelskultus der Juden wahrſcheinlich aus Apions Schrift entlehnt, und ihn in Verbindung mit den von Manetho und andern pſeudepigraphiſchen Hiſtorikern erzählten Erfindungen von dem Urſprung der Juden in

[1]) Joſephus contra Apionem II, 2. Posidonius et Appollonius Molonis . . . de templo nostro blasphemias componenentes incongruas.

Verbindung gebracht. Denn auch bei ihnen ſpielt der Eſel die Hauptrolle. (Bei Tacitus **histor. V. 3, 4): Jamque haud procul exitio . . . quum grex asinorum agrentium e pastu in rapem nemore apacam concessit . . Secutus Moses . . longas aquorum venas aperit . . . . . Effigiem animalis, quo monstrante errorem sitimque depulerant, penetrali sacravere.** (Bei Plutarch ähnlich aber kürzer **Sympos. V. 2:** *καὶ ἴσως ἔχει λόγον, ὡς τὸν ὄνον ἀναφήναντα πηγὴν αὐτοῖς (τ᾽ Ἰουδαίοις) ὕδατος τιμῶσιν*). Durch dieſe falſche Nachricht oder falſche Auslegung der Wahrnehmung des Antiochus Epiphanes wurden die intelligenten Heiden vollſtändig irre an der Religion der Judäer. Auf der einen Seite, daß ſie im Tempel keinerlei Bilder zuließen, und auf der andern Seite, daß ſie einen Eſel göttlich verehren. Daher läßt Plutarch über das Thema verhandeln: Was für eine Religion haben denn eigentlich die Juden: *τίς ὁ παρὰ Ἰουδαίοις Θεός* und das Reſultat ergiebt ſich dem gelehrten Griechen, daß ſie gar den Bakchus als Gott verehren. (daſ. IV. 6). — Es iſt nicht daran zu zweifeln, daß aus dem Stein im Allerheiligſten oder aus dem אבן שתיה der „Eſelskopf" geworden iſt. Daß Antiochus lediglich dem ſteinernen Bilde Gewicht beigelegt hat, folgt auch aus der weitern Angabe bei Diodor. Als er den Tempel entweihen ließ, befahl er, auf dem ſteinernen Bilde und dem Altar eine große Sau zu ſchlachten und mit dem Blute darauf zu ſprengen. (*διὸ τῷ ἀγάλματι τῆ κτίστη καὶ τῷ βωμῷ τῆ θεοῦ μεγάλην ὗν θύσας κ. τ. λ.*). Das geſchah nicht zur Zeit ſeines Eindringens in den Tempel, ſondern etwa zwei Jahre ſpäter. Die Referenten faſſen aber die Thatſachen zuſammen.

Indeſſen mag dieſe Verwechſelung aus Irrthum oder Bosheit geſchehen ſein; ſie hat an ſich dem Judenthum nicht ſo viel geſchadet. Apion's Gehäſſigkeit bedurfte zwar noch nach dem Untergange des judäiſchen Staates durch die Römer einer Widerlegung von Seiten des Geſchichtsſchreibers Joſephus; aber

einige Jahrzente ſpäter, als Tacitus und Plutarch dieſe Albernheit wiederholten, gab es ſchon ſo viel Heiden, welche mit den Quellen des Judenthums vertraut waren, daß dieſe grobe Lüge nicht mehr widerlegt zu werden brauchte.

Aber Antiochus Epiphanes hat noch eine andere Anſchuldigung gegen das Judenthum in die Oeffentlichkeit geworfen, und dieſe iſt lange haften geblieben, ja wird zum Theil noch heute wiederholt. Er brachte zuerſt das Judenthum dadurch in Verruf, daß er von ihm ausſagte, es lehre Haß gegen alle Menſchen, die nicht zur ſelben Religion und zur ſelben Nationalität gehören, mit einem Worte: es ſei eine menſchenfeindliche Geſetzgebung.[1]) Da Antiochus aus falſcher Politik den Juden Religionszwang auflegte, alles Judenthümliche mit Strafe belegte, den Hellenismus mit Schergen einführte, und den Untergang der jüdiſchen Geſetze und Sitten mit fanatiſchem Eifer betrieb, ſo mußte er ſich der öffentlichen Meinung gegenüber rechtfertigen, indem in der Heidenwelt Religionsverfolgung etwas Unerhörtes war. Seine Rechtfertigung beſtand eben darin, daß er nicht einen Cultus, ſondern den Menſchenhaß verfolge, davon das Judenthum oder die Geſetze Moſes voll ſeien.[2]) Den Beweis für dieſe Verläumdung nahm er von der Abſonderung der Juden von der Tafel und der Eheverbindung mit anderen Völkern.[3])

---

[1]) Diodor a. a. O. *πρὸς δὲ τούτοις νομοθήκαντος (Μωσέως) τὰ μισάνθρωπα παράνομα ἔθη τοῖς Ἰουδαίοις.*

[2]) daſ. *Αὐτὸς δὲ συστήσας* (l. *μισήσας*) *τὴν μισανθρωπίαν πάντων ἐθνῶν, ἐφιλοτιμήθη καταλύσαι τὰ νόμιμα.*

[3]) Dieſes Argument wird zwar nicht direkt auf Antiochus Epiphanes zurückgeführt, aber da es die Rathgeber des Antiochus Sidetes geltend machen, um ihn zu beſtimmen, nach dem Beiſpiele ſeines Vorgängers Ant. Epiphanes den Juden Religionszwang aufzulegen, oder ſie zu vertilgen wegen ihrer *ἀμιξία*, ſo muß dieſes Argument von dieſem ausgegangen ſein (daſ.): *παραδόσιμον ποιῆσαι (τὸς Ἰουδαίους) τὸ μῖσος πρὸς τοὺς ἀνθρώπους. διὰ τοῦτο δὲ καὶ νόμιμα παντελῶς ἐξηλλαγμένα καταδεῖξαι, τὸ μηδενὶ ἄλλῳ ἔθνει τραπέζης κοινωνεῖν τὸ παράπαν,*

Dieſe Anklage, welche einen Scheingrund hat, wurde ſeit der Zeit der griechiſchen und römiſchen Welt wiederholt und erzeugte jenen Racenhaß, der in Alexandrien und Antiochen zu blutigen Gemetzeln Veranlaſſung gab, Gemetzeln, welche das Vorſpiel für die Wuthausbrüche im chriſtlichen Mittelalter waren. In Judäa ſelbſt wurden zur Zeit der Kämpfe gegen die Römer in Folge dieſes Racenhaſſes Ströme von Blut vergoſſen. Die jüdiſchen Schriftſteller, welche unter Heiden lebten, hatten vollauf zu thun, dieſes grundfalſche Vorurtheil zu widerlegen. Das Buch der Weisheit und das dritte Makkabäerbuch ſind gewiſſermaßen Proteſte gegen dieſe unwahre und ungerechte Anſchuldigung, als wenn die Juden die Genoſſen anderer Völker als Feinde betrachteten, weil ſie ſich von deren Tafel ferne hielten. Im Gegentheil, bemerkt das Buch der Weisheit, Gott habe ſein Volk belehrt, „daß der Gerechte menſchenfreundlich (*φιλάνθρωπον*) ſein müſſe“ (12, 19). Der Verf. der apokryphiſchen Zuſätze zum Buche Eſther legt dem König Ahasverus oder Artharxerxes, der von Haman geblendet wurde, Worte von der feindſeligſten Stimmung gegen das jüdiſche Volk in den Mund, als wenn es durch ſeine Geſetze feindlich gegen jedes andere Volk wäre (Zuſatz II, 4—5). Nach der erfolgten günſtigen Umſtimmung äußert derſelbe König, daß die Judäer keineswegs Uebelthäter ſind, vielmehr von gerechten Geſetzen regiert werden (Zuſatz VI, 14): *Ἰουδαίους εὑρίσκομεν οὐ κακοῦργους ὄντας, δικαιοτάτοις δὲ πολιτευομένους νόμοις*). Dieſe Zuſätze ſind eben darauf angelegt, das in der griechiſchen Welt verbreitete Vorurtheil gegen das Judenthum

---

μηδ' εὐνοεῖν. Dieſer Bericht der Rathgeber des Antiochus Sideles iſt durchaus als authentiſch anzuſehen; er iſt der älteſte, den wir über die Geſinnung und Aeußerung des Antiochus Epiphanes bezüglich der Juden beſitzen. Zwiſchen den von dieſem König aufgelegten Religionszwang und der Belagerung Jeruſalems durch A. Sidetes lagen etwa drei Jahrzehnde, die Freunde des Letztern referirten alſo aus friſcher Erinnerung, was ſie aus der Zeit des Erſtern wußten.

oder die Gesetze zu widerlegen. Aber der Protest gegen diese von Antiochus Epiphanes zuerst erhobene Anschuldigung gegen die Juden und ihre Gesetze nützte nichts; sie wurde in den folgenden Generationen wiederholt. Die Absonderung der Juden von Tisch und Bett der Heiden gab, wie gesagt, den Scheingrund dazu.

Tacitus wiederholt sie auf Grund derselben abgeschmackten Beweise: (histor. V, 5): **adversus omnes alios hostile odium, separati epulis, discreti cubilibus.** Ein Jahrhundert überlieferte Anklage und Argumention dem Andern; im Ausgang des achtzehnten Jahrhunderts erhielt sie eine andere Formulirung: die Juden bilden einen Staat im Staate; sie war aber dadurch nicht begründeter.

Antiochus Epiphanes hat also zuerst das Judenthum an den Pranger gestellt. Seine Gottesverehrung, die lauterste auf Erden, wurde durch ihn direkt oder indirekt als lächerlicher Wahnwitz, als Eselskultus gebrandmarkt, und seine Gesetze, die in dem Spruch gipfeln: „liebe Deinen Nächsten wie Dich selbst, und Du sollst den Fremdling lieben, denn Du selbst warst Fremdling im Lande Aegypten" — diese Gesetze wurden von ihm mit Bewußtsein als Ausflüsse eingefleischter Misanthropie geschmäht.

Indessen diese geflissentliche Verdrehung darf nicht ganz ihm zur Last gelegt werden. Man muß sich eigentlich wundern, woher denn Antiochus die tiefere Kenntniß vom Judenthum hatte, um ein so wegwerfendes Urtheil über dasselbe zu fällen? Es ist wohl zu beachten, daß er in seiner Brandmarkung nicht von der Lebensweise der Juden (ἀγωγή) spricht, sondern von ihren Gesetzen, die sie Moses, ihr Gesetzgeber, gelehrt hat, d. h. von dem ganzen Inhalt des Pentateuchs. Jene könnte er aus Erfahrung durch die Beobachtung der jüdischen Sitten und Bräuche kennen gelernt haben, diese hingegen konnte er nur kennen, wenn er den Pentateuch theilweise wenigstens gelesen hätte. Aber nicht einmal die Bekanntschaft mit der Lebensweise der Juden zu machen, hatte er

Gelegenheit. In seiner Jugend war er als Geißel nach Rom gekommen und weilte dort an fünfzehn Jahre. Hier hatte er wohl Gelegenheit den beginnenden Sittenverfall im römischen Bauernstaate kennen zu lernen, die großmäulige Demagogie, die Schmausereien der Priester, die Unzüchtigkeit der Bakchanalien, die Wüstheit des Cybelen-Cultus, die Buhldirnen- und Lustknabenwirthschaft, die das Sonnenlicht nicht scheute, kurz das widerliche Gemisch von römischen, griechischen und asiatischen Unfläthigkeiten — und das Alles machte Antiochus mit. — Aber Juden gab es damals in Rom noch nicht. Als er nach Syrien zurückgekehrt und die Krone usurpirt hatte (175) war er vollauf beschäftigt, das römische Wesen oder Unwesen in seinem Staate einzuführen, Schmausereien zu veranstalten, nächtlichen Abenteuern nachzugehen, sich auch mit Rüstungen zum Kriege zu beschäftigen, kurz er hatte keine Zeit, sich um die Juden zu kümmern. Und mit einem Male soll er erfahren haben, daß Mose menschenfeindliche, unnatürliche Gesetze gegeben habe? Zudem bemerkt das erste Makkabäerbuch, daß er erst in Folge des Antrages der Verworfenen aus Israel, die sich zu ihm begeben hatten, die Ermächtigung ertheilt hat, griechische Lebensweise in Judäa einzuführen und die jüdische zu verdrängen.[1]) Bis dahin haben ihn die Letztern nicht genirt, oder vielmehr er wußte wenig von ihnen.

Wir greifen nicht fehl, wenn wir annehmen, daß ihm diese angebliche Kunde von der Beschaffenheit des Judenthums durch Juden beigebracht worden sein muß. Die Tobiaden mit Menelaos an der Spitze wurden von dem neuen Hohenpriester Josua = Jason, wegen ihrer Intriguen, ihrer Neuerungssucht und ihrer Frechheit aus Jerusalem und wahrscheinlich aus dem ganzen Lande verbannt. Mit kochender Wuth im Herzen und Rache

[1]) Makkabb. 1, 12—13.

ſchnaubend begaben ſie ſich zu Antiochus (um 171) [1]) und traten als Ankläger auf. Ihre Anklagen betrafen ohne Zweifel nicht bloß ihre Gegner, den Hohenprieſter und ſeine Partei, welche ſie verbannt hatten, ſondern auch das ganze Volk, welches aktiv oder paſſiv ſich an ihrer Verbannung betheiligt hatte. Wir kennen zwar nicht den Inhalt ihrer Anklage; aber aus ihrem Verfahren zur Zeit, als ſie wieder triumphirend in Jeruſalem eingezogen waren, ſind wir im Stande, die Klagepunkte zu formuliren, die ſie vor Antiochus geltend gemacht haben.

Zunächſt klagten ſie ihre Gegner politiſch an, daß ſie es heimlich mit Aegypten und den Ptolemäern hielten und das Land wieder von Syrien loszutrennen beſtrebt wären, während ſie ſich als warme Parteigänger des ſyriſchen Hofes gebehrdeten. Dieſe Offenbarung mußte Antiochus ſehr ernſt nehmen; denn er ſtand gerade auf dem Punkte, Aegypten mit Krieg zu überziehen, und es konnte ihm nicht gleichgültig ſein, ob er in ſeinem Rücken in Judäa Freunde oder Feinde haben ſollte. Dieſe politiſche Anklage iſt durch die Quellen belegt. Aber nicht minder die folgende. Man muß Folgendes in Betracht ziehen. Die Tobiaden waren es eigentlich, von denen das erſte Makkabäerbuch erzählt (o. S. 49): „In jenen Tagen gingen aus Iſrael verworfene Söhne (בני בליעל) aus, und überredeten Viele: „„laſſet uns ein Bündniß mit den Völkern ſchließen, denn ſeitdem wir von ihnen getrennt ſind, traf uns viel Leid,““ was eigentlich ſo formulirt werden muß, daß die Tobiaden die Verſchmelzung mit den Griechen als höchſtes Ziel anſtrebten. [2]) Ihr Gelüſte ging dahin, nicht bloß verſtohlen an den Gelagen der

[1]) Vergl. Joſephus Alterthümer XII 5, 1: *ὅ τε Μενέλαος καὶ οἱ Τοβίε παῖδες πρὸς Ἀντίοχον ἀνεχώρησαν, δηλῶντες αὐτῷ κ. τ. λ.*

[2]) II. Makkabäerb. 4, 15 ſehr treffend geſchildert: *τὰς μὲν πατρῴας τιμὰς ἐν οὐδενὶ τιθέμενοι, τὰς δὲ Ἑλληνικὰς δόξας καλλίστας ἡγούμενοι.*

Griechen zu ſchmauſen und mit griechiſchen Hetären zu tändeln. Erwägt man dieſe Thatſache, ſo iſt auch damit gegeben, was die Tobiaden noch vor Antiochus vorgebracht haben. Man kann ſich ihre Argumentation vergegenwärtigen. So lange die Juden in ihrer Eigenart verbleiben und geſondert von Griechen ſein werden, würden ſie keine zuverläſſige Unterthanen ſein. Ihr rebelliſcher Sinn ſtamme von ihrer Abſonderung, und dieſe Abſonderung ſei ihnen vom Geſetze Moſe's vorgeſchrieben. Dieſes Geſetz ſei alſo als ein Hinderniß anzuſehen, daß Antiochus nicht auf die Juden zählen könne. Sie ſelbſt, die ergebenen Freunde Antiochus', würden nicht im Stande ſein, wenn das Regimen ihren Händen anvertraut werden ſollte, das Volk zum Gehorſam zu bringen und darin zu erhalten, ſo lange das Geſetz und die Abſonderung von den Griechen beſtehen würde. Dieſer Gedankengang liegt in den Wünſchen, die ſie vor Antiochus ausgeſprochen, deren Erfüllung ihnen gewährt wurde: daß Menelaos anſtatt Jaſon als Hoherprieſter eingeſetzt, und daß griechiſche Lebensweiſe in Judäa eingeführt würde.[1]) Daſſelbe Ergebniß folgt auch aus einer andern Betrachtung. Das 1. Makkabäerbuch erzählt, Antiochus habe denen, welche ſich zum König begeben haben, d. h. den Tobiaden, die Erlaubniß ertheilt, die Lebensweiſe der Völker, d. h. der griechiſchen Heiden einzuführen (I. 1, 13): *καὶ ἔδωκεν αὐτοῖς ἐξουσίαν ποιῆσαι τὰ δικαίωματα τῶν ἐθνῶν*). Das iſt zu ſchwach ausgedrückt. Kräftiger iſt der Ausdruck bei Diodor (o. S. 199), daß Antiochus Ehre und Eifer darein ſetzte, die Geſetze der Juden aufzulöſen (*ἐφιλοτιμήθη καταλύσαι τὰ νόμιμα*). Er hatte ein beſonderes Intereſſe daran, das Judenthum durch Einführung des helleniſchen Weſens zu verdrängen. Nun war

---

[1]) Joſephus daſ. Fortſetzung des Zitates von o. S. 203: *δηλῶντες αὐτῷ, ὅτι βέλονται τῆς πατρίους νόμους καταλιπόντες καὶ τὴν Ἑλληνικὴν πολιτείαν ἔχειν.*

Antiochus nicht ein Philanthrop, etwa wie Joſeph II. von Oeſterreich, ihm lag gar nichts an der Cultivirung oder Civiliſirung der Juden. Nicht aus Menſchenliebe wollte er die nach ſeiner Beurtheilung menſchenfeindlichen Geſetze der Juden beſeitigt wiſſen, ſondern weil er dadurch ſein Staatsintereſſe zu fördern glaubte. Es muß ihm demnach inſinuirt worden ſein, daß dieſes Intereſſe durch die vom jüdiſchen Geſetze vorgeſchriebene Abſonderung gefährdet ſei. Dieſelbe Anklage, welche ſpäter der illegitime Hoheprieſter Alkimos gegen Juda Makkabi vorgebracht hat, daß dieſer an der Spitze der Frommen, der Aſidäer ſtets Krieg und Aufruhr gegen das ſyriſche Reich nähren würde,[1]) hat ohne Zweifel Menelaos gegen die fromme Partei geltend gemacht. Nothwendiger Weiſe muß man alſo annehmen, daß die tobiadiſche Rotte erſt auf dieſe Gefahr aufmerkſam gemacht hat, daß ſie es alſo war, welche als Anklägerin gegen das Judenthum vor Antiochus auftrat, daß ſie es als menſchenfeindlich ſchilderte und zwar weil es verbietet, heidniſche Speiſen zu genießen und griechiſche Mädchen heimzuführen, — denn darauf baſirt doch eigentlich die ganze Anklage. Die Brandmarkung des Judenthums als menſchenfeindlich ging demnach von Juden aus und zwar von dem verworfenen Menelaos und den Tobiaden, und Antiochus Epiphanes hat ſie nur gierig aufgegriffen und ihr Verbreitung gegeben, weil es ſeinem Intereſſe zuſagte und ſeinen tyranniſchen Religionszwang rechtfertigte. Das, was die jüdiſchen Helleniſten vor mehr denn zwei Jahrtauſenden aus blindem Haſſe und fleiſchlichen Gelüſten gegen das Judenthum geltend gemacht haben, wurde als Thatſache angeſehen und wirkt noch heute zum Theil nach.

---

[1]) II. Makkabäerb. 14, 6: *πρὸς ταῦτα ἔφη* (*Ἄλκιμος*); *Οἱ λεγόμενοι τῶν Ἰουδαίων Ἀσιδαῖοι, ὧν ἀφηγεῖται Ἰούδας ὁ Μακχαβαῖος, πολεμοτροφοῦσι καὶ στασιάζουσιν, οὐκ ἐῶντες τὴν βασιλείαν ἡσυχίαν ἄγειν.* Wenn die Worte, wie ſie im zweiten Makkabäerbuche angeführt ſind, nicht diplomatiſch ächt ſein mögen, ſo iſt der Gedanke doch vollſtändig ſituationsgemäß.

Noch eine verläumderiſche Fabel wird auf Antiochus Epiphanes zurückgeführt, daß er bei dem Betreten des Tempels einen Griechen in demſelben angetroffen habe, der ihm geklagt habe, er werde von den Juden gefüttert, um ſchmählich geopfert zu werden. Und dieſe Ungeheuerlichkeit geſchehe Jahr aus, Jahr ein und zwar aus tiefem Haſſe gegen die Griechen. Die Juden brächten jedesmal einen Griechen zum Opfer und koſteten von deſſen Eingeweiden, und dergl. Scheußlichkeiten mehr. Indeſſen kann dieſe Fabel nicht von Antiochus ſtammen, ſonſt hätten die Rathgeber des Antiochus Sidetes, die zur Unterſtützung ihrer Anſchläge zur Vertilgung der Juden ſich auf die Aeußerung und den Vorgang des Antiochus Epiphanes berufen haben (o. S. 200) nicht verfehlt, den ſtärkſten Beweis von der Liebloſigkeit der Juden und ihrem Ingrimm gegen die Griechen ganz beſonders aufmerkſam zu machen. Joſephus ſelbſt, welcher dieſe Fabel mittheilt (**contra Apionem II**, 8), bemerkt auch dabei, daß nur Antiochus' Freunde aus Liebedienerei gegen ihn, um ſeine Frevel gegen die Juden zu beſchönigen, dieſe Fabel erfunden hatten, und Apion habe ſich zum Herold derſelben gemacht: **Volentes enim Antiocho gratificari et perfidiam et sacrilegium ejus tegere quo circa gentem nostram est usus propter egestatem pecuniarum, detrahentes nobis etiam, quae in futuris essent, mentiti sunt. Propheta vero aliorum factus est Apion et dixit: „Antiochum in templo invenisse lectum et hominem in eo iacentem etc.**

Zur karäiſchen Bibliographie.

Von Dr. P. F. Frankel.

Im vorigen Jahre [1]) verſprach ich, über einige dunkle Punkte der karäiſchen Bibliographie Aufklärung zu geben, wenn es mir erſt gelungen wäre, meine Abſchriften nach dem Codex 41 Warn. mit den entſprechenden Codd. der kaiſerlichen Bibliothek in St. Petersburg vergleichen zu können. Ich bin nun heute — Dank der freundlichen und liberalen Bibliothek-Verwaltung in St. Petersburg — in der Lage, mein Verſprechen einlöſen zu können, da ich Gelegenheit hatte, die MS. 683, 684 (1 Codex) 687 und 688 (1 Codex) und 689 (1 Codex) zu benutzen. Die letzteren 2 Codices bieten uns das ספר נעימות Joſeph Al-Baſir's 1 mal, ſein מחכימה פתי 2 mal. Da das S. N. und M. P. in ihren allgemeinſten Umriſſen wenigſtens ſchon bekannt ſind, und die Autorſchaft Joſeph al-Baſir's gewiß iſt, andererſeits eine Variantenangabe da, wo der Text ſelber meiſt unbekannt iſt, zu Nichts führen würde, gehen wir ſofort an die Beſprechung der M. S. 683 und 684. Boten die anderen Pet. Handſchriften nur in den ſeltenſten Fällen Gelegenheit, den Text der Leydner Handſchrift zu berichtigen und zu verbeſſern, ſo brachten uns dieſe erſt eigentlich Aufklärung über die in weiteren Kreiſen nur dem Namen nach bekannten „Fragen des Aben-Jacob". Ich ſage „dem Namen nach", denn das Wenige, was Pinsker [2]) und Steinſchneider [3]) über dieſe Fragengruppe mittheilen, trägt wahrlich nicht viel zur Erkenntniß des Inhalts bei. Ja nicht einmal die Anzahl der Fragen, denen dieſe Ueberſchrift gebührt, ſteht feſt. In der von Pinsker geſehenen Handſchrift heißt die Angabe: שלש עשרה שאלות; ebenſo verſpricht der Titel der von mir benutzten Pet. Handſchrift nur 13 Fragen; der Schreiber bietet

[1]) Im Märzhefte des vorigen Jahrg. dieſer Monatsſchr.
[2]) Ltbl. des Orients 1851 S. 742.
[3]) Catalog. der Leydner Bibl. p. 184 und ff.

uns aber deren 15, wie er auch zum Schluſſe angiebt: נשלמו הט״ו שאלות u. ſ. w. Und erſt die Leydner H. S.,[1]) welche unter dem Titel אלו השאלות ששאל אבו יעקוב המלמד הגדול לחכמי העולם, 6 ausführliche und 21 kleinere Fragen und Antworten vorführt!

Ich merkte gleich beim Copiren der שאלות nach dem Leydner Codex, daß mit den שאלות, wie ſie der Leydner Codex vorträgt, etwas vorgegangen ſein müſſe, zunächſt, weil die 21 kleineren Fragen und Antworten in ihrer katechetiſchen Form doch nicht ein Stück bilden könnten von einem Werke, das, wie die erſten 6 Fragen erwieſen, in gemächlicher, behäbiger Breite und Ausführlichkeit und in agadiſtiſcher Manier einige Punkte der Religionsphiloſophie auseinanderzuſetzen ſchien. Beſonders aber erregte mein Bedenken und mein Mißtrauen in die Richtigkeit des Leydner Codex, daß der Schluß der 6. Frage,[2]) in welcher die Nothwendigkeit der jenſeitigen Vergeltung und die Auferſtehung behandelt wird, im Leydner Codex zum Ganzen gar nicht paßt. Aus dem Vergleiche mit den Pet. Handſchriften 683 und 684 ergab ſich uns nun, daß im Leydner Codex etwa fünf Blättchen fehlen müſſen, ſo daß zwei verſchiedene Fragen-Gruppen — ohne äußeres Merkmal — einander folgen. Es exiſtiren nämlich zwei Gruppen von Fragen und Antworten, welche alten karäiſchen Autoren zugeſchrieben werden. Die eine bilden die 15 Fragen des Abu-Jacob;[3]) die andere 34 kleinere Fragen und Antworten[4]) welche eine jüngere Hand im Pet. Codex dem חסן בן משיח zuſchreibt. Die Leydner H. S. nun führt uns aus der erſten Gruppe 5 Fragen vollſtändig vor, die ſechſte iſt vor dem Schluſſe abgebrochen; die anderen 9 fehlen ganz und gar. Und von der zweiten Gruppe fehlen im Leydner Codex die erſten 12 — natürlich auch die Ueberſchrift, was im Intereſſe der Kritik ſehr zu bedauern iſt, — vollſtändig, von der 13. wird uns der Schluß mitgetheilt und die übrigen 21 ſind uns wiederum vollkommen erhalten.

---

[1]) Codex 41 Warn.
[2]) Anfang des Blattes 137 des Cod. 41 Warn.
[3]) St. Petersb. M. S. 683.
[4]) St. Pet. M. S. Nr. 684.

Diese beiden Gruppen verdienen, einmal gehörig beleuchtet zu werden, nicht so sehr ihres sachlichen Inhalts wegen, der aus der karäischen Literatur im Allgemeinen ja bekannt ist, als vielmehr um der Autoren willen, denen sie zugeschrieben werden.

Die erste Gruppe trägt allenthalben den pompösen Titel an ihrer Spitze: אלו השאלות ששאל המלמד הגדול אבו יעקוב לחכמי העולם. Der Ruhmredigkeit dieser Ueberschrift entspricht der Inhalt so wenig, daß man dabei unwillkürlich an das Horaz'sche: **Parturiunt montes** erinnert wird.

Wir können uns ganz und gar nicht vertraut machen mit dem Gedanken, daß ein Autor des 10. oder 11. Jahrh. — denn Joseph al-Basir und seine Namensvettern, die mit ihm den Namen Abn-Jacob führen, lebten innerhalb dieses Zeitraums — unter einem solchen volltönenden Titel einige wenige philosophische Sätze mit dünnen Verstandes-Beweisen, aber mit um so reicheren Belegen aus der Schrift hätte vortragen können.

Wer war nun der Verfasser dieser Fragen? Pinsker nach seiner letzten Ansicht, an die wir uns mit größerem Rechte halten dürfen, hält Joseph al-Basir für den Autor derselben, ohne diese Ansicht durch Argumente sachlichen Inhaltes erweisen zu können. Steinschneider schwankt zwischen Ben Bakhtevi, Ben Bahlul, und Joseph al-Basir. Was nämlich die Kritik in diesem Falle bedeutend erschwert, ist der Umstand, daß in keinem der späteren Werke, welche auf die Schriften der Vorgänger häufig zurückgreifen, weder im אשכל הכפר, noch im מבחר, weder im עץ חיים, noch im ארחת אליהו religionsphilosophische Fragen im Namen eines früheren Autor's angeführt werden. Sollte das nun nicht ein genügender Grund sein, die Abfassung der שאלות in eine spätere Zeit zu versetzen? Wir dachten an einen Epitomator vom Schlage Affendopolo's, dem wir die Autorschaft zusprechen wollten. Indessen ist das Stillschweigen der genannten Werke dennoch kein so überführendes Zeugniß, da die Fragen ihnen vielleicht trotz ihres Alters unbekannt geblieben sein konnten; dann weil sie keinen Grund hatten, eine Quelle zu benutzen, die ihnen nur dürftig das bot, was sie aus anderen Quellen in reicherem Maaße schöpfen konnten. Ist es doch aus Anführungen im ספר נעימות

und מחכימת פתי[1]) bekannt, daß Joseph al-Basir „Fragen" verfaßt habe, in denen er den einen oder den anderen philosophischen oder religionsphilosophischen Gegenstand ausführlicher, als dies in S. N. oder M. P. geschah, besprochen haben will. Ja, wir finden sogar im M. P. selber zwei solcher Fragen mitten im Texte.[2]) Und dennoch begegnen wir keiner einzigen dieser unbestrittenen Fragen Joseph's in einem der genannten Werke. Andererseits finden wir aber auch in den Fragen des Abn-Jakob keine einzige dieser שאלות מפרדות, welche Joseph al-Basir geschrieben haben will. Es müßte denn sein, daß Jemand die Frage בחיוב גמול הרע mit der 6. Frage des Abn-Jakob identificiren wollte, was aber äußerst wenig Wahrscheinlichkeit für sich hat.

Es liegt demnach äußerlich kein zwingender Grund vor, die Abfassung dieser Fragen — nicht den Titel — dem Joseph al-Basir zuzusprechen oder abzusprechen. Wir werden daher vor Allem prüfen müssen, ob der Inhalt der שאלות des Abn-Jakob innerlich mit der Religionsphilosophie Joseph's übereinstimme oder nicht; denn nicht die Vignette, welche ein Späterer vielleicht dem Werke angeheftet haben konnte, als vielmehr der sachliche Inhalt giebt mit Sicherheit die Werkstätte an, aus der ein Werk hervorgegangen. Wir werden bei dieser Prüfung hauptsächlich auf Joseph's Schriften zurückgehen, weil uns von anderen älteren religionsphilosophischen Schriften der Karäer Nichts bekannt ist. Wir gehen nun an die Mittheilung des Inhalts der Fragen.

Die 1. שאלה behandelt die Frage, warum Gott gerecht ist, und findet die Gründe in seiner Allwissenheit und seiner Allmacht, d. h. Bedürfnißlosigkeit.

Die 2. hat zu ihrem Gegenstande die 4 göttlichen Attribute: חי לנפשו, חכם לנפשו, מצוא לנפשו וגבור לנפשו. Die Menschen sind geschaffen; darum kommen ihnen die 4 Attribute חי, חכם, גבור und מצוא nicht ihrem Wesen nach zu, sondern Leben, Wissen, Existenz

---

[1]) So eine Frage über die conträren Gegensätze, eine andere über die Unmöglichkeit, daß die mosaische Gesetzgebung abrogirbar sei, endlich eine über die Nothwendigkeit der Vergeltung.

[2]) In der einen wird die Anerschaffung eines 6. Sinnes, vermittelst dessen Gott im Jenseits etwa erschaut werden könnte, geleugnet; die andere, hat das göttliche „Wort" zu ihrem Gegenstande.

und Macht verbinden sich erst nach ihrem Geschaffensein mit ihnen. Aber Gott ist unerschaffen ewig, darum auch seinem Wesen nach lebend, weise, existirend und mächtig. Die Auseinandersetzung und Beweisführung ist nicht genau und nicht logisch, denn von der Mutazila wird gewöhnlich aus dem Geschaffensein der Welt auf Macht und Weisheit des Schöpfers und aus diesen wiederum auf dessen Leben und Existenz geschlossen.

Nr. 3 bespricht Gottes Einheit und Einzigkeit. Nur Gott ist Eins in Wahrheit על דרך אמת. Alles, was wir sonst Eins nennen, ist dies nur metaphorisch על דרך עובר.

Nr. 4 behandelt die מעשים שהם בצדק = den פני היופי bei Aaron b. Elia, d. h. die Fälle, in denen eine scheinbar ungerechte Handlung in Wirklichkeit eine gerechte ist. Es werden deren 3 angenommen. 1. die Abwehr, wie Abner mit Recht Asahel tödtete, weil dieser trotz wiederholter Warnung und Verweisung ihm selbst nach dem Lebeu trachtete: ועל כמו זה אמרו בעלי הקבלה הבא להרגך השכם להרגו. 2. Die Vergeltung, wenn diese dem verübten Frevel vollkommen entspricht, wie sie auch in der Thorah vorgeschrieben sind. 3. Der pädagogische Zweck, wie wir ja die Kinder züchtigen, um ihnen ein gedeihliches Fortkommen in der Zukunft zu ermöglichen.

Von diesen drei Fällen ist auf Gottes Handlung nur der dritte anwendbar. Darum züchtigte Gott den frevlerischen König Manasse, um ihn zur Reue zu veranlassen; darum strafte er Usiah, um ihn zu demüthigen und zur Umkehr zu bewegen. So züchtigt er auch Israel, wenn es gefehlt hat. Auf Israel bezieht sich das Psalmwort: בתוכחות על עון יסרת איש (Psalm 39, 12). ידוחון ודוד לייי אמרו אי[1] ייי בל יסור ומשפט שהבאת על איש מענה[2] על ישראל שנקרא איש בשם יעקב אבינו שנ' ויעקב איש תם ייא — כן ייי לא יסרת לישראל אשר שמו איש על דרך נקמה ועל דרך כלייה u. s. w.

Für Gott ist darum nur einzig und allein die dritte Art zulässig.

כי הקב"ה אינו מפחד שישוך אותו הנחש להסיר מעליו כאב הנדול

[1]) Eine arabische Vocativ-Partikel.

[2]) Gleich dem arabischen מעני und bedeutet so viel, wie „das heißt."

בכאב קטן כמו בני אדם וכן לא יפחד הקב"ה שיקום רוצח להרגו ויקום האלהים שירצח לרוצח זה לא יהיה מי"י וכן י"י יתנ' שמו אינו מפחד מאלם ומחומם לגזול עשרו של הקב"ה ויעשה השם יח"ש גם הוא לו כן כאשר עשה לו כדי לגדלו כאב ע"כ לא יעשה י"י אלא לכאב ה"נ.

Alſo müſſen die Leiden, welche Gott verhängt, nur zu dem Zwecke dienen, die Menſchen zu beſſern und zum Guten anzuleiten. Die Leiden der Kinder ſollen ihre Eltern beſſern, und ſie werden den Kindern im Jenſeits reichlich, wenn auch nicht in der ehrenhaften Weiſe vergolten werden, wie die Verdienſte der Großen, welche ihren Lohn im Kampfe ſich errungen haben. Darum dankt David auch für Gottes ſtrenges Gericht: חסד ומשפט אשירה לך (Pſ. 101, 1).

Darum ließ auch Joſeph ſeine Brüder ſeine Strenge fühlen, damit ſie Reue über ihr ſündhaftes Vergehen gegen ihn empfänden und ſo errettet würden von der jenſeitigen Strafe.

Der erſte Theil dieſer שאלה ſteht im Widerſpruch zu dem zweiten Theile, ſowie zu der in der karäiſchen Dogmatik gewöhnlichen Aufſtellung von 4 פני היפוי. Von Joſeph al-Baſir [1]) bis Aaron b. Elia [2]) werden von den karäiſchen Dogmatikern folgende 4 Gründe aufgezählt המוציאים לכאב מהיותו חסם. Dieſe ſind: 1. מניעה, 2. דחיית הכאב, 3. חיוב, 4. הועלה. Für Gott werden dann die letzten beiden Arten für zuläſſig erkannt; חיוב = dem arabiſchen אלאסתחקאק und הועלה = d. arabiſchen אלנפע. In dem 1. Theile unſerer שאלה werden nur Beiſpiele für die „Abwehr," die „Vergeltung" und den pädagogiſchen Zweck angeführt; und im Grunde genommen, laſſen ſich auch מניעה und דחיית הכאב auf Eins zurückführen. Im 2. Theile dagegen führt er für beide ein Beiſpiel an. Aber dies Abgehen von der gewöhnlichen Methode iſt nicht ſo bedeutend, wie die Differenz, daß ſonſt für Gott das חיוב, das Recht der Vergeltung, nicht allein für zuläſſig, ſondern ſogar für pflichtgemäß angeſehen wird, während der Verfaſſer unſerer שאלה das חיוב als unberechtigt, auch auf Gottes Thun angewandt zu werden, zurückwies. Dieſer Widerſpruch löſt ſich nur einiger Maaßen, wenn man annimmt, daß hier חיוב nicht in dem gewöhnlichen Sinne, ſondern in dem Sinne von

[1]) Im 26. Capitel des S. N.
[2]) Ez Chajim Cap. 81.

rächender Vergeltung genommen, und daß die moralisch berechtigte Vergeltung in die Categorie der העלה hineingezogen wurde.

Der Schluß dieser Frage bewegt sich wiederum auf dem mutazilitischen Boden, dem Ursprunge der karäischen Dogmatik. Die Leiden — auch der Kinder — sind da, abgesehen von der reichen Vergeltung, um Furcht einzuflößen, also zum Zwecke des לטף und אעתבאר, wie Joseph al-Basir mit der Mutazila sich ausdrückt.

Die 5. Frage — kurz und inhaltlich unbedeutend — handelt über die Reue und Buße. Die Reue darf keine partielle sein, sondern muß sich auf das Böse im Allgemeinen erstrecken.

Die 6. שאלה beweist aus der Verschiedenheit der menschlichen Geschicke, ja aus dem scheinbar ungerechten Walten Gottes im Diesseits die jenseitige Vergeltung.

Es folgen Belege aus der Schrift von stark agadistischem Gepräge. Sie erinnern durchgehends an die ähnlichen Beweise in Synhedrin 91b und 92. Besonders heben wir hervor, die Bibelstelle ואך את דמכם לנפשותיכם (Gen. 9, 5) wird, wie in der Tradition [1]) auf Selbstmörder bezogen, eine Erklärungsweise, wie sie Ibn Esra, und der ältere Aaron, „der karäische Ibn Esra" — im Mibchar zur Stelle — verwerfen.

Ebenso erinnert folgender Passus: וכן אמר דוד ע"ה אמר י"י מכשן אשיב אשיב ממצולות ים (Ps. 68, 23) מענ' הם אשר נהרגו בהרי נשף ואכלום חיות הטורפות כדובים ואריות ואבים יקימם י"י ליום הדין באמ' מכשן אשיב, וכן אמר אפילו אם הושלך אדם בקרקע הים ואכלוהו הדגים הקב"ה יקימהו משם ויחייהו וישיבהו ממצולות ים כמו שאמר אשיב ממצולות ים sehr lebhaft an die rührende Erzählung im Talmud, [2]) wie 400 Kinder den Tod in den Wellen einem schmachvollen Leben vorzogen, nachdem der Verständigste unter ihnen das Psalmwort אשיב ממצולות ים auf diejenigen bezogen hatte, welche in den Wellen des Meeres ihren Tod gefunden.

Endlich bemerken wir noch, daß die Anwendung von רפאים Jes. 26, 14 und 19 auf den Götzendienst sich gleichfalls im Talmud [3]) findet. [4])

[1]) Vergl. רש"י zur Stelle, Bereschith Rabba ed. Leipzig p. 91b.

[2]) Gittin 57b.

[3]) Kethuboth III b.

[4]) Noch auf eine frappante Parallele nicht mit der Tradition, sondern mit dem מבחר machen wir aufmerksam. Nachdem der Verfasser mehrere

Man sollte denken, daß damit die Fragen schon abgeschlossen wären; denn von etwas Späterem, als wie von der Auferstehung kann doch füglich keine Rede sein. Indessen scheint der Verfasser gefühlt zu haben, daß er in der zweiten Frage etwas Unerwiesenes aufgestellt habe. Dort hatte er die göttlichen Attribute als etwas Selbstverständliches hingestellt und bloß den Unterschied zwischen Attributen dem Wesen nach, welche Gott zukommen, und den Attributen des Menschen auseinandergesetzt. Darum ist der Verfasser bemüht, in den folgenden Fragen zu beweisen, daß Gott Leben, Macht und Allwissenheit zukomme.

Der Schöpfer der Welt ist lebendig, (Frage VII) weil er überhaupt zu schaffen im Stande gewesen,[1]) er ist mächtig (VIII), weil ihm die riesige, und weise (IX), weil ihm die wohlgeordnete Schöpfung gelungen. Wenn nun die wohlgelungenen Werke Zeugniß ablegen für die Fähigkeit ihres Meisters — so wird weiter gefragt — beweisen dann auch die mißlungenen die Unfähigkeit dessen, der sie hervorgebracht? Nein, antwortet der Respondent (X): Es ist wohl undenkbar, daß der Schwache Schweres, der Unkundige Gelungenes schaffe, es ist aber auch leicht einzusehen, daß der Verständige bisweilen keinen Gebrauch machen kann von seiner Fähigkeit, weil er seinen Grund hat, diese zu verbergen, wie ja der Mächtige nicht immer seine Kraft anwenden muß. David stellte sich vor Achisch wahnsinnig und geberdete sich, wie es sonst nur Irrsinnige thun. War er es darum auch in Wirklichkeit? Noch ein Beispiel aus dem Leben: Wie Viele entziehen sich dem lästigen und gefährlichen Frohndienst ihres strengen Gebieters dadurch, daß sie sich selber den Schein unfähiger Leute geben. Ist nun durch die im Allgemeinen gelungene Schöpfung, besonders durch die des Menschen

---

Belege aus der Schrift angeführt, fährt er fort: ואל יוכל כל כופר לאמר כי וה ע״ד משל כי כל המשלים לא ימשלו אלא יש ליש ולא יש לאין. Vgl. im Mibchor שמות ed. Kosl p. 3b: כי יוכם (ישראל) לחחיח המתים כנוכר כי העצמות האלה כל בית ישראל המה ואע״פ שנראה כמשל היש משל מבלי יש.

[1]) Es schließt sich daran eine Auslegung einiger Verse aus dem Gebete Hiskia's, woraus wir besonders das hervorheben wollen, daß das 1. חי (Jes. 38, 19) sich auf Gott bezöge, eine Auslegung, der wir auch Jalkut Genesis 157 wieder begegnen.

unerschütterlich gewiß, der Schöpfer müsse weise sein, dann dürfen wir in der Mißbildung mancher Menschen auch kein Zeugniß der Unfähigkeit ihres Schöpfers erblicken, sondern müssen einen tieferen Grund darin zu entdecken suchen. (XI.) Gott will sie selbst und die Anderen zur Gottesfurcht anhalten und wird ihnen ihr Leiden im Jenseits reichlich vergelten. Nicht streng zum Ganzen gehört die Auslegung von Jesaia 53, 5: נגוע ומוכה אלהים ומעונה. Diese Stelle beziehe sich auf die משכילים, gleichsam die Mütter Israel's, während Gott der Vater des Volkes ist. Wenn ein Kind sich vergangen hat, dann pflegt die Mutter abwehrend zwischen Vater und Kind sich zu stellen. Dadurch wird das Kind verschont; aber die Mutter erhält die dem Kinde zugedachte Züchtigung, und mit Recht, weil sie ungebührlicher Weise den Vater in seinem Zwecke gehindert hat. Israel, „Gottes Erstgeborner" verdient Züchtigung ob seiner Sünden. Da beten die משכילים für Israel, da erreicht sie die Israel zugedachte Strafe, darum sind sie נגועים מוכי אלהים ומעונים. [1])

Wir machen hier darauf aufmerksam, daß wir denselben Gedankengang, wie er in der 8., 9., 10. und 11. Frage sich zeigt, ja genau dieselben Belege aus der Schrift — die agadistischen ausgenommen — und dieselben Beweise aus der Erfahrung in den entsprechenden Capp. des M. P. und besondes des S. N. wiederfinden.

Uns gilt eine Uebereinstimmung in dieser Hinsicht viel mehr, als Aehnlichkeit des Stils und dergl. Die etwas kühne Rechtfertigung des göttlichen Gebahrens aus David's Benehmen vor Achisch ist es, welche durch ihre Eigenthümlichkeit uns sichere Gewähr dafür bieten kann, daß die betreffenden Fragen zu dem Verfasser des S. N. oder zu dessen Werken in näherer Beziehung stehen.

(XII.) Wird der Versuch gemacht, den Widerspruch zwischen den Bibelstellen, wo Gott Anthropomorphismen beigelegt werden

---

[1]) Es wundert uns, daß Pinsker, der Joseph's Epitheton הרואה aus dessen Blindheit herleiten will, um ihn mit אבו יעקוב הסומא zu identificiren, wofür er keinen weiteren Beleg finden konnte, als den, daß der Autor zum Schlusse des M. P. die bibl. Redensart והער עיניהו anwendet, nicht auf die im Texte angeführte Stelle aufmerksam wurde, welche viel eher der Ausdruck selber empfundenen Leides ist.

und den anderen, wo Gottes Unkörperlichkeit betont wird, zu löſen. Die Stellen, worin es heißt „Gott erſchien" und dergl. תמצא בהם מליצה ויפלו הפסוקים הרם על הכבוד או על המלאכים ולא על הבורא. Beweis deſſen: Levit. 9, 4 kündet Moſe dem Volke: כי היום יו״י נראה אליכם, und vom Eintreffen der Erſcheinung heißt es (ibid. V. 23): ויראו כבוד יו״י אל כל העם. Gegen die Einwendung, wie man denn auf ſolche Weiſe die Thorah ergänzen dürfe, rechtfertigt ſich der Verfaſſer, indem er ſagt, die Bibel ſei für verſtändige Leſer beſtimmt, die wohl wiſſen, wann man berechtigt ſei, die Schrift zu ergänzen, wann nicht. Wenn es z. B. Geneſis 41, 57 heißt: וכל הארץ באו מצרימה, dann muß gewiß עם oder dergl. ergänzt werden, oder Samuel I, 30, 12 muß im Gedanken zu חמור לחם hinzugefügt werden משא.[1] Für Gottes Unkörperlichkeit ſpricht der Beweis der Vernunft, ſowie klare, nicht mißzuverſtehende Bibelſtellen. Die Stellen entgegengeſetzten Sinnes können und müſſen umgedeutet werden.[2]

(XIII.) Die Körper ſind geſchaffen, weil ihnen geſchaffene und vergängliche Attribute מקרים zukommen. Sie bedurften eines Schöpfers, der ſie מהעדר אל המציאה brachte. Gott aber war niemals בהעדר. Dieſe vergängliche Welt ſoll, wie Manche die Stelle Jeſ. 51, כי השמים כעשן נמלחו u. ſ. w. buchſtäblich auffaſſen, auch wirklich vernichtet oder wenigſtens umgeſchaffen werden.

(XIV) reiht ſich an die vorhergegangene Frage nur vermittelſt des agadiſchen Schluſſes an. Während Gott die eine Hälfte der Erde umgeſtaltet, bewahrt er die irdiſchen Reſte der ſterblichen Menſchen in der andern Hälfte. Wird ja die Umgeſtaltung nur eine allmähliche ſein, worauf der Ausdruck והארץ כבגד תבלה ibid. hindeutet; ebenſo iſt ונגלו כספר שמים aufzufaſſen, weil in dem Rollen das Allmäliche angedeutet wird. Eine andere Deutung von Jeſ. 51, 6 lautet dahin, daß שמים auf die Könige hinweiſe, welche ja im Griechiſchen אוראני = οὐράνιοι heißen, z. B. die שרים והפחותים, wo פחותים = ארץ auf die עמי הארץ Paſchah's iſt, und ישביה auf die דלת העם.

---

[1] Vgl. Saadia מאמר אור״ד II. Cap. 5 und 8 und unſere Mittheilung im Aprilhefte dieſer M. S.

[2] Vgl. auch noch die שאלה aus der 2. Gruppe.

(XV.) Aus der Regelmäßigkeit der Bewegung der Sonne und der Gestirne wird geschlossen, daß sie dem Gesetze eines Gebieters folgen müssen. Die Welt kann aber nur einen Schöpfer haben, nicht zwei, da zur Annahme Zweier kein Grund vorliegt und man mit demselben Rechte Gottheiten in unendlicher Zahl annehmen könnte. Ein strengerer Beweis: Gäbe es Zwei, dann müßte auch die Möglichkeit vorausgesetzt werden können, daß der eine von ihnen die Welt bewegen, der andere sie in Ruhe belassen wollte. Beiden könnte sie dann nicht gehorchen, weil Ruhe und Bewegung in Einem ein Ding der Unmöglichkeit ist. Geschähe aber das Eine oder das Andere, oder wäre diese Möglichkeit vorhanden, dann wäre nur derjenige wirklich Gott, dessen Wille geschähe. Ferner: Gäbe es zwei Götter, dann würden sie in ihren wesentlichen Attributen einander gleichen müssen. Zwei gleiche Dinge in der Schöpfung können nur dadurch auseinander gehalten, als geordnet von einander betrachtet, also für zwei angesehen werden, daß der Raum sie trennt. Da aber Gott nicht im Raume ist, fehlt dies Zeichen der Trennung uud die Zwei sind dann thatsächlich Eines. Gottes 4 Attribute kommen ihm לנפשו zu, was dann ausführlich bewiesen wird. Was die philosophische Färbung betrifft, so sticht die letzte Frage zu ihrem Vortheile bedeutend ab von ihren Vorgängerinnen. Die Beweisführung stimmt auch mit den entsprechenden Capp. des S. N. überein.

(Fortsetzung folgt.)

R. Juda ha-Nasi's Antheil an unserer Mischnah.

(Schluß.)

[1]) Eben so, wie die Mittheilung der Einzelnheiten sich durch Verständlichkeit und Unzweideutigkeit auszeichnet, so bekunden unverkennbar Ton und Haltung des ganzen Berichtes dessen Authenticität. Ganz anders verhält es sich hingegen mit der Klarheit und Durchsichtigkeit des Zusammenhanges oder, genauer, der Thatsachen, auf die der Bericht Bezug nimmt. Eine eingehende Betrachtnng stößt auf mehr als eine Lücke. Um nur einen, den ersten Theil des Berichtes ins Auge zu fassen. Was sind die unmittelbar mitgetheilten Thatsachen? Vergegenwärtigen wir uns dieselben. Der als Lieblingsschüler des R. Elasar ben Schamua bezeichnete Joseph Hababli hatte von seinem früheren Lehrer R. Juda eine Halachah vernommen, deren Richtigkeit ihm später iudirekt zweifelhaft geworden, dadurch nämlich, daß sämmtliche Tannaïtenjünger auf seine Nachfrage die entgegengesetzte Entscheidung als die einzige, normgebende Halachah mittheilten. Nun konnte unmöglich bei ihm der Gedanke Raum finden, daß R. Juda eine Halachah gelehrt haben sollte, mit der er ganz und gar isolirt dastände, die so einstimmig von all den anderen Tannaïten verworfen wurde, daß sie selbst nicht als zurückgewiesene in den Schulerinnerungen anzutreffen war. Es blieb ihm also nichts anders übrig, als seinem Gedächtnisse zu mißtrauen. Verweilen wir einen Augenblick bei dieser Mittheilung. Es läßt sich nicht gut annehmen, daß unter den Tannaïtenjüngern, bei denen Joseph Hababli Erkundigungen einzog, sich nicht auch andere Jünger des R. Juda befunden hätten; daß damals von der gewiß sehr zahlreichen Jüngerschaft jenes großen Meisters nur der verlegene Schüler übrig geblieben wäre. Wie kam es, daß keiner ihm das Zeugniß seines Gedächtnisses bestätigen konnte? Er wollte sich ja nur überzeugen, daß R. Juda die betreffende Halachah wirklich gelehrt hatte, und nichts weiter. Oder sollte R. Juda in der That nur ihm allein dieselbe mitge-

[1]) Errata: S. 173, Z. 9 v. u. l. seine statt: keine; S. 176, Z. 4 v. u. l. דחעות statt: דמות; S. 177, Z. 7 v. u. l. seinen statt: seinem; Z. 16 l. in statt: im.

theilt haben? Eine solche Voraussetzung wäre zu sonderlich. Außerdem, diese Halachah ist, wie man weiß, nur ein konkreter Fall eines Prinzips, das einen Differenzpunkt zwischen R. Elieser und R. Josua ausmacht. Dieser einzelne Fall hängt mit dem andern, uns aus der ersten oben angeführten Mischnah bekanntem Falle innig zusammen. Wie verhielt es sich nun mit der diesen Fall betreffenden Halachah? Hatte Joseph Hababli über diesen Punkt von R. Juda nichts gehört? In dem Berichte kommt zwar hierüber nichts vor; es ist aber undenkbar, daß gerade dieser Punkt aus dem Vortrage ausgeschlossen wäre. Die Frage kann also nicht sein, ob, sondern in welchem Sinne R. Juda seinen Jüngern die Entscheidung dieses Punktes mitgetheilt hatte. Welchem von beiden so eben genannten Tannaiten aus dem zweiten Geschlechte schloß sich R. Juda an? Doch auch hierüber kann man nicht lange im Zweifel sein. Die ausdrücklich bezeugte Entscheidung des einen Punktes läßt, eben weil beide Punkte ein und dasselbe Prinzip darstellen, keinen anderen Schluß zu, als daß R. Juda auch hinsichtlich dieser Halachah die Ansicht R. Eliesers zu der seinigen machte. Die Richtigkeit dieser Voraussetzung wird ausdrücklich von der Tosephtha bestätigt. Joseph Hababli mußte also bestimmt wissen, welche Ansicht R. Juda über diesen Punkt hatte. Und in der That scheint aus dem mitgetheilten Berichte hervorzugehen, daß seine Verlegenheit sich auf den zweiten Punkt beschränkte. Denn wäre er auch hinsichtlich des ersten Punktes unsicher, so hätte er gewiß nicht den zweiten Punkt, der doch mehr eine untergeordnete Bedeutung hat, sondern den ersten, der den eigentlichen Kern des Prinzips bildet, zum Gegenstande seiner Frage gemacht. Kannte er aber mit Gewißheit die Ansicht R. Juda's, so weit es den Kern der Frage betrifft, so ist seine Verlegenheit um so unbegreiflicher. Lag ja der Schluß von dem Gewissen auf das Zweifelhafte so nahe!

Eine andere Schwierigkeit. Es gilt bei der Kritik als ausgemacht, daß Rabbi nicht der einzige Mischnahsammler war, daß vielmehr schon früher wenigstens zwei Mischnahsammlungen veranstaltet worden. Nun läßt sich nicht gut denken, daß diese Sammlungen nur in den Händen sehr weniger Auserwählten, noch minder, daß sie bei diesen Wenigen als eine Art Geheim-

lehre aufbewahrt worden wäre. Ihr Inhalt wird wohl einem jeden, wenigstens einer großen Anzahl der Tannaitenjünger bekannt gewesen sein. In dem gedachten Zeitpunkte waren aber schon die Sammlungen vorhanden; die Sammlung R. Akiba's ohne Zweifel, wahrscheinlich auch die R. Meïr's. Denn, da, wie es aus dem Berichte hervorgeht, R. Juda damals nicht mehr zu den Lebenden zählte, so kann man mit ziemlicher Sicherheit den Vorgang unseres Berichtes gegen Ende des vierten Geschlechtes setzen. Zu dieser Zeit aber wird R. Meïr's Sammlung wohl nicht nur vollendet, sondern auch verbreitet gewesen sein. Nun besteht doch aller Grund anzunehmen, daß unsere Halachah in beiden Sammlungen erwähnt waren. Wie ist es nun zu erklären, daß Joseph Hababli sich nicht in diesen Auskunft suchte? Hier mußte er doch die deutlichste Spur der seiner Zeit allgemein abgewiesenen, aber von R. Elieser vertretenen Entscheidung finden. Mehr suchte er ja und gab ihm R. Elasar ben Schamua nicht. Und war möglicher Weise in der Sammlung R. Meïr's der Ursprung der individuellen Ansicht nicht angegeben, so war er gewiß ausdrücklich in der Sammlung R. Akiba's aufgezeichnet.

Zu den besprochenen Schwierigkeiten gesellt sich im ersten Augenblicke eine mehr äußerlich befremdende Wahrnehmung. Sonderbar erscheint die Art und Weise, wie Joseph Hababli bei seinem jetzigen Lehrer sein Ziel zu erreichen sucht. Wozu die wiederholten lästigen Fragen? Warum nicht sogleich und unverhüllt den eigentlichen Wunsch zu kennen gegeben? Indessen, dieses befremdende Benehmen ist eine zu jener Zeit gewöhnliche Erscheinung. Sie hat ihren Grund in der ehrfurchtsvollen Scheu der Jünger gegen den Lehrer, zu dem jene nicht nur als einer wissenschaftlich unerreichbaren Höhe, sondern selbst als einem von Gott Begnadigten hinaufsahen. Ein ähnliches Beispiel von zurückhaltender Schüchternheit weiter unten.

Mit den halbdunkelen Vorstellungen, die man bis jetzt von der Mischnahsammlung und der tannaitischen Schulthätigkeit hat, wird man vergeblich die eben auseinandergesetzten Schwierigkeiten zu heben suchen. Die Halachahkritik hat manche Fehlgriffe der Art aufzuweisen, daß sie schlechterdings unbegreiflich wären, könnte man nicht anderweitig die unverwüstliche Kraft, die ein

von Geschlecht zu Geschlecht sich forterbender Gedankenkreis auch dann noch besitzt, wenn seine Grundpfeiler bereits erschüttert sind. Nachdem die Kritik die Ueberzeugung gewonnen hatte, daß Rabbi nicht der einzige Mischnahsammler war, stand ihr eigentlich nichts mehr im Wege, die auf der Hand liegende Consequenz zu ziehen, daß das Anlegen von Mischnahsammlungen überhaupt nicht die Sache Einzelner, sondern sämmtlicher tannaitischen Schulhäupter war. Liegt es ja in der Natur der Sache, in der mündlichen Fortpflanzung der Halachah, daß jeder selbstständige Tradent, was jedes bedeutende Schulhaupt war, eine eigene Mischnahsammlung hatte. Die Anzahl der Mischnahsammlungen kann, wie schon früher in einigen Worten hervorgehoben, unmöglich geringer als die der Tannaitenschulen gesetzt werden. Das Bilden von Mischnahsammlungen als solches, d. h. als bloßes Factum, abstrahirt vom Wesen der Sammlungen, hat eben so wenig als die Tannaitenschulen, wie überhaupt Schulen als solche, eine Geschichte. Nur das Wie, die Gestaltung ist Gegenstand der Entwickelung. Und nur in so fern kann man von R. Akiba als dem ersten Mischnahsammler sprechen, als er der erste war, der einen gewissen systematischen Ordnungsplan in die vorhandenen Sammlungen eingeführt hat. Es kann also nur von einem gewissen Vervollkommner oder, in so fern später auch von Anderen nach dieser Seite Verbesserungen eingeführt worden, Vervollkommenern der Halachahsammlungen die Rede sein, nie aber von gewissen Mischnahsammlern; denn dies war jedes Schulhaupt. Und auch was dieses planmäßige Sammeln betrifft, so wird, nachdem R. Akiba den Anfang damit gemacht, gewiß Jeder, nicht R. Meïr und Rabbi allein, diesem Beispiele gefolgt sein.

Ein wohl noch größerer Mißgriff ist die Aufstellung des Satzes, die Mischnahsammler, mit Ausnahme des letzten, haben die Halachoth mit einer aller Selbstständigkeit sich entäußernden Objektivität verzeichnet. Diesem Satze sowohl als dem eben besprochenen Fehlgriffe liegt folgende Voraussetzung zu Grunde. Man unterscheidet nämlich eine zweifache tannaitische Thätigkeit, eine literarische und schultradirende. Dieser Unterschied ist aber grundlos. Bei mündlicher Tradirung fallen von selbst beide Ueberlieferungsseiten zusammen. Doch wollen wir für einen Augenblick davon

absehen. In dem zuletzt erwähnten Satze liegt implicite die Behauptung, daß auch die andere Seite der Ueberlieferungsthätigkeit, die Schulvorträge, sich durch solche Bescheidenheit auszeichnete. Oder ging die Schulthätigkeit mit Entschiedenheit und Selbstständigkeit zu Werke? Soll man annehmen, daß die Tannaiten in der Eigenschaft als Lehrer es gewagt hätten, bei den vorgefundenen streitigen Halachoth, die bei Weitem den größten Theil des überlieferten Halachahschatzes ausmachten, jedesmal ihre eigene Ueberzeugung, nur mit Angabe der überlieferten entgegengesetzten Ansicht, als die maßgebende aufzustellen? Wenn dies zugegeben werden sollte, so würde die gleichsam annalistische Objektivität bei der Sammelthätigkeit um so räthselhafter sein. Die in den Schulen vorgetragenen Ansichten, von den Jüngern als endgültig aufgenommen, hatten gewiß mehr codificatorischen Charakter, als jene Saumlungen, die, wie behauptet wird, vorzüglich, um nicht zu sagen ausschließlich, literarischen Werth beanspruchten. Wenn man nun bei Jenen, wo religiöse Aengstlichkeit möglicherweise den freien Lauf hemmen mochte, keine Zurückhaltung kannte; wie sollte oder konnte man bei den letzteren, wo keine ernsten Rücksichten die Bloßlegung der eigenen Ansicht verboten oder nur weniger rathsam erscheinen ließen, eine eben so peinliche als geistlose Neutralität in Acht nehmen? Eins von Beiden nur ist also möglich. Die Tannaiten haben in ihrem Wirkungskreise entweder Selbstständigkeit oder ängstliche Abhängigkeit bethätigt: gleichgültig nun, welche von beiden Eigenschaften als das bewegende Element gesetzt wird; jedenfalls bethätigten sie eine und dieselbe Eigenschaft nach beiden Seiten.

Es kann aber nicht lange Zweifel hierüber herrschen, welche von eben diesen Eigenschaften thatsächlich entwickelt wurden. Alles deutet darauf hin, daß bei der Halachaüberlieferung die eigene Ueberzeugung einen überwiegenden Einfluß ausübte. Schon eine negative Erscheinung setzt nothwendig eine fortwährende Flüssigkeit all der ursprünglich nicht über allen Zweifel erhabenen Halachoth voraus. Auf die negative Erscheinung, die wir im Auge haben, wurde schon bei einer andern Gelegenheit (Monatsschrift 1871, S. 165 und 170) hingewiesen. Nach dem zweiten Geschlechte sieht man nämlich, trotz der ungeheuren Masse von streitigen Halachoth, nicht die leiseste officielle Anstren-

gung zur Herstellung der halachischen Einheit und Gleichmäßigkeit machen. Und, wie an der gedachten Stelle auseinandergesetzt, läßt sich diese befremdliche Wahrnehmung nur mit der Annahme einer vollständigen Flüssigkeit erklären, die keine der vorhandenen Ansichten zur bleibenden Herrschaft gelangen ließ. Dann fällt es nicht schwer, in der tannaitischen Literatur zu wiederholtem Male Differenzen zu entdecken, die in den verschiedenen Geschlechtern neue Vertreter finden. Und ein nicht weniger gewichtiges Zeugniß legt die Gleichmäßigkeit in Art und Weise ab, wie in den vorhandenen tannaitischen Sammlungen, die bekanntlich von verschiedenen Sammlern herrühren, die Halachoth mitgetheilt werden. Die bei dem Sammler oder dessen Gewährsmanne als normgebend feststehenden Ansichten über die betreffenden streitigen Halachoth kommen alle, größtentheils neben den differirenden Ansichten, in der kategorischen Form vor. In dieser ausnahmslos gleichmäßigen Mittheilungsweise in allen Quellen liegt augenscheinlich der deutlichste Beweis, daß das entschiedene Hervortreten der eigenen Ueberzeugung nicht erst mit der Entstehung dieser Sammlungen anfing, sondern ein allgemeiner gewöhnlicher Zug der Tannaiten war. Und wie hätte dies auch anders sein können! Welches Zerrbild würden nicht die tannaitischen Schulen, welche Zerrüttung nicht das praktisch religiöse Leben darbieten, wenn sämmtliche Schulhäupter, wie einst R. Elieser Hogadol, sich in der Ueberlieferungsthätigkeit darauf beschränkt hätten, die Differenzen der früheren Halachoth starr und bewegungslos mitzutheilen!

Daß die Halachahüberlieferung in den Schulen die älteren streitigen Halachoth nicht als solche, sondern der persönlichen Ansicht des jedesmaligen Schulhauptes entsprechend, als abgeschlossen und so in entschieden gesetzesgültiger Form mittheilte, geht auch, wenn es noch eines ferneren Beweises bedürfte, unzweideutig aus unserem Berichte hervor. Die Frage des Joseph Hababli betrifft den speciellen Punkt eines Prinzipes, das, wie man weiß, eine Differenz zwischen zwei Tannaiten aus dem zweiten Geschlechte bildet. Wie lautet nun die Antwort des R. Elasar ben Schamua? Zu wiederholtem Male giebt er jenem eine bedingungslose Entscheidung und erst zuletzt fügt er die Bemerkung hinzu: „Neben dieser allgemeingültigen Entscheidung existire

allerdings auch eine individuelle Ansicht." So hätte R. Elasar unmöglich handeln können, wenn die tannaitischen Schulen die älteren streitigen Halachoth nur als solche tradirt hätten. Ein noch stärkerer Beweis hierfür liegt in der Weise, wie R. Juda seinerseits die betreffende Halachah Joseph Hababli mitgetheilt hatte. Von diesem Tannai wissen wir gewiß, daß er die gedachte Halachah ohne Weiteres als allgemeingültige im entgegengesetzten Sinne seinem Jünger überliefert hatte. Denn hätte sie Joseph als eine, wenn auch nur einigermaßen streitige empfangen, so wäre für seine spätere Verlegenheit kein Grund vorhanden. Er hätte aus den vielseitigen Antworten der betreffenden Jünger leicht darauf schließen können, daß andere Schulhäupter die von R. Juda als unmaßgebend bezeichnete Ansicht gerade als die normgebende betrachteten. Dieser zweite Beweis ist schlagend. Die allgemein unentschieden lautende Antwort des R. Elasar ben Schamua könnte auch, wenngleich nicht ungezwungen, anders erklärt werden. Aus der Art und dem Tone, worin Joseph Hababli die Frage gestellt, mochte R. Elasar geschlossen haben, daß Jener mit seiner persönlichen Ansicht bekannt zu werden wünschte. Hätte er als Ueberlieferungsträger den Aufschluß gegeben, er würde unbedingt nicht unterlassen haben, mit gleichem Nachdrucke die gegnerische Ansicht zu betonen. Einen solchen Ausweg läßt hingegen das Verfahren R. Juda's nicht zu, da er, wie aus dem Berichte hervorgeht, die betreffende Halachah als Tradent mittheilte.

Freilich stößt auch unsere Vorstellung von dem bei der Halachahüberlieferung in den Schulen beobachteten Verfahren beim Lesen des Berichtes auf eine ähnliche Schwierigkeit. Wenn auch die Schulhäupter, jedes seiner persönlichen Ueberzeugung gemäß, die Halachoth als gesetzesgültige Normen tradirten, so konnten sie doch unmöglich die gegnerische Ansicht ganz unberücksichtigt lassen. Galt es ja unter den Tannaiten als eine unverletzliche Regel, die gegnerische Entscheidung und ihren Autor jedesmal zu erwähnen. Wie kommt es nun, daß sowohl R. Juda als R. Elasar in unserm Falle eine Ausnahme machten? Und ist dies von Letzterem fremd, von Ersterem ist es geradezu unbegreiflich. Es ist ja R. Juda, der von der Nothwendigkeit, jene Regel in Acht zu nehmen, so durchdrungen war, daß er, im Gegensatze zu

andern Tannaïten, das von der Synode im zweiten Geschlechte ausnahmslos beobachtete Verfahren, die individuelle Ansicht neben die normgebende zu setzen, als eine vorsorgliche und gebieterische Pflicht auffaßte (vrgl. Edujoth 1, 6). Diese Frage führt auf eine andere wichtige Entdeckung. Wie oben mehrmals hervorgehoben, enthält die Halachah, über welche Joseph Hababli Auskunft suchte, nur einen concreten Fall eines Principes, dessen anderer concrete Fall das Objekts einer der Differenzen bildet, die in den Quellen ausdrücklich als die zwischen R. Elieser und R. Josua schwebenden mitgetheilt sind. Nun zerfiel, wie weiter oben angedeutet, der Jüngerkreis eines jeden tannaïtischen Schulhauptes in zwei Kategorien. Indem das Schulhaupt vor einer derselben, die aus einer geringen Anzahl Auserlesener bestand, die Halachoth so viel als möglich allseitig, ihren Ursprung und ihre Begründung entwickelte, überlieferte er vor der anderen Kategorie dieselben nur in ihren Endresultaten. Bei dieser letzten Mittheilungsweise, wo es natürlich allein auf Gelehrsamkeit und kategorische Bestimmtheit mit Rücksicht auf die religiöse Praxis ankam, befleißigten sich die Schulhäupter einer außerordentlichen Bündigkeit und Kürze. Auch waren es gerade diese Vorträge, in denen die subjektiven Ansichten die Gestalt jener codificatorischen Objektivität annahmen, der man in der Mischnah begegnet. Mit andern Worten: diese Vorträge machten die Mischnahsammlungen der Tannaïten aus. Vergegenwärtigt man sich all die eben besprochenen Punkte und setzt man den Fall, daß Joseph Hababli die betreffende Halachah in den für den weiteren Kreis berechneten Vorträge vernommen, so ist die befremdende Erscheinung in unserm Berichte aufgehellt.

Das Streben nach Bündigkeit und Kürze schrieb der Halachahüberlieferung auch in der Mittheilung der halachischen Endresultaten hie und da ein Verfahren vor, das noch mehr als gewöhnlich, hinsichtlich der strengen Genauigkeit und Objektivität, von den Vorträgen für den engeren Kreis abwich. Wenn z. B., wie in unserm Falle, der Ueberlieferungsschatz mehrere streitige Halachoth enthielt, denen allen ein und dasselbe Prinzip zu Grunde lag, so war eine ins Einzelne gehende Aufzählung all der streitigen Punkte mit der jedesmaligen Angabe der nicht maßgebenden Autoritäten mit dem erwähnten Streben unvereinbar.

Im Vertrauen auf die Selbstthätigkeit der Hörer beschränkte sich dann der Tradent entweder auf die Mittheilung eines einzigen Punktes oder er tradirte zwar alle, bzw. mehrere Punkte, aber in der Weise, daß er nur einmal die nicht normgebende Ansicht erwähnte. Wo nun das letztere Verfahren angewandt wurde, wurden all die anderen, mit dem einen näher beschriebenen innig zusammenhängenden Punkte ohne Weiteres als abgeschlossen, freilich im Sinne des Tradenten, und in gesetzgültiger Form vorgetragen. Und so kam es, daß manche so mitgetheilten Halachoth für denjenigen, die deren Zusammengehörigkeit mit der ausdrücklich als Differenz bezeichneten nicht kannte, den Schein von absolut allgemein gültigen erhielten.

Noch eine andere bemerkenswerthe Erscheinung kommt hier in Betracht. Es ereignete sich bekanntlich sehr oft, daß die ursprünglich differirenden Autoritäten ausdrücklich mehrere concrete Fälle unter ein und dasselbe Prinzip, den Gegenstand ihres Streitpunktes, brachten. Dies verhinderte jedoch zuweilen nicht, daß spätere Tannaïten, selbst wenn sie, was das Prinzip selbst betrifft, sich dem einen oder anderen ihrer Vorgänger anschlossen, hinsichtlich einiger der einzeln concreten Fällen entgegengesetzter Ansicht waren. Dies geschah dann, wenn die Zusammengehörigkeit oder Gleichartigkeit aller Fälle nicht mit Nothwendigkeit fest stand. Man fand mitunter einen derselben so verschieden von den übrigen, daß es befremdete, wie die Autorität, der man im Prinzipe folgte, die Consequenz desselben auch auf den ganz anders gestalteten Fall angewandt wissen wollte. Aber auch das Umgekehrte fand mitunter statt. Man fand, aus eben demselben Grunde, es unbegreiflich, wie die gegnerische Autorität, selbst von ihrem Standpunkte aus, in dem einzelnen, so sehr sich von den übrigen unterscheidenden Fälle eine Entscheidung treffen konnte, die dem Wesen jenes nicht im Entferntesten entsprach. Ein solches Verhältniß hatte dann manchmal zur Folge, daß gerade die Halachah, die den fraglichen Fall zum Gegenstand hatte, wenn sie zufällig bis dahin in dem Vortrage wegen ihrer vermeintlichen innigen Zusammengehörigkeit mit einer anderen mitgetheilten Halachah, entweder ganz unerwähnt gelassen, oder in den Hintergrund getreten war, von dem späteren Tannaï, der in ihr etwas anderes sah, mit destomehr Entschiedenheit

hervorgehoben wurde. Es braucht wohl kaum bemerkt zu werden, daß ein solcher feine Unterschied zwischen den verschiedenen Fällen sehr häufig sich des Beifalles der zeitgenössischen Tannaïm nicht erfreute. Daß diese dann, im Gegensatze zu dem oder den gedachten spätern Tannaïm, nach wie vor an der ursprünglichen maßgebenden Entscheidung festhielten, liegt auf der Hand. Ein solcher Umstand nun erzeugte die Wiederentstehung einer halachischen Differenz, die schon in früheren Geschlechtern auf der Tagesordnung gestanden hatte. Und viele der so befremdlichen in verschiedenen Tannaïmgeschlechtern ventilirten Halachoth haben gerade in solchen Umständen ihren Ursprung. Eine weitere Folge der auf diese Weise neu entstandenen Differenzen war naturgemäß Folgendes. Während diejenigen Tannaïm, die den entdeckten Unterschied zwischen den verschiedenen Fällen nicht zugeben wollten, keine Veranlassung fanden, in ihren Vorträgen auf den betreffenden speciellen Punkt zurückzukommen und ihn nach wie vor entweder gar nicht oder nur im Vorbeigehen erwähnten, mußte es ihren Gegnern sehr daran liegen, in ihren Vorträgen mit desto größerer Vorliebe den Unterschied, bzw. die entgegengesetzte Entscheidung zu betonen. Auf diese Weise löste sich der thatsächlich sehr alte Streitpunkt von den ursprünglichen Autoren los und knüpfte sich an neue Namen an. Der neu differirende Tannaï nahm um so weniger Anlaß, bei der gedachten Halachah die gegnerische Ansicht zu erwähnen, als er sich der Richtigkeit des gemachten Unterschiedes so bewußt war, daß er die überlieferte Entscheidung als nicht authentisch betrachtete.

Tritt man an der Hand dieser Thatsache an unsern Bericht heran, so erscheint derselbe nach allen Seiten beleuchtet. Die zwei in Rede stehenden Fragen, die, im zweiten Geschlechte aufgetaucht, von R. Elieser und R. Josua im entgegengesetzten Sinne erledigt worden waren, wurden von jedem dieser Tannaïten als dem Wesen nach identisch angesehen und daher auch gleichmäßig gelöst. Wie sich die anderen Tannaiten desselben und des folgenden Geschlechtes zu diesen Entscheidungen verhielten; ob man im Allgemeinen mehr mit der einen oder der anderen übereinstimmte: hierüber läßt sich nichts mit Gewißheit sagen. Eins steht aber fest. Diejenigen, die R. Josua folgten, theilten in ihren Vorträgen die Entscheidung als die allgemeingültige Norm

mit, indem sie es nicht versäumten, auch die Ansicht R. Elieser's als nicht maßgebend zu erwähnen. Im umgekehrten Verhältniß fand Aehnliches in den Schulen statt, in denen man die Ansicht R. Elieser's als die maßgebende betrachtete. Beide Richtungen aber werden in ihren öffentlichen Vorträgen wohl nur einer der beiden fraglichen Halachoth Platz eingeräumt haben. Die andere ließ sich ja, weil mit der mitgetheilten identisch, leicht aus dieser ermitteln. Anders gestaltet sich die Sache im vierten Geschlechte. Hier läßt sich der Stand der Halachoth mit Genauigkeit zeichnen. Im Allgemeinen galt damals die Ansicht R. Josua's als die maßgebende und wurde in den öffentlichen Vorträgen die in der ersten oben erwähnten Mischnah enthaltenen Halachoth, und wahrscheinlich ganz in derselben Fassung mitgetheilt. Nur R. Juda machte hierin eine Ausnahme. Er war anderer Ueberzeugung und hielt die Ansicht R. Elieser's für die gesetzesgültige. Er gab daher derselben Halachah eine andere Fassung, namlich: השוחט את הובח לאבול דבר שאין דרכו לאבול . . . פסול ר' יהושע מכשיר. Ohne Zweifel würde er sonst sich mit der Mittheilung dieser Mischnah in seinen öffentlichen Vorträgen eben so gut, wie seine Gegner mit der Mittheilung der im entgegengesetzten Sinne gefaßten Mischnah, begnügt haben. Allein er glaubte, in der zweiten Halachah einen Umstand entdeckt zu haben, dessen Berücksichtigung nach seinem Dafürhalten auch den Gegnern eine ganz andere Ansicht, wenn auch nicht bezüglich des betreffenden Prinzipes, so doch hinsichtlich der gedachten Halachah beibringen mußte (אי אתם מודים לי שאם חשב להניחו למחר פסול הנחו נמי למחר פסול, Beraitho und Tosephtha ibid.). Auf diese Weise kam die zweite Halachah, nämlich ע"מ להניחו למחר von Neuem auf die Tagesordnung. Nun nahmen die anderen Tannaïten, wie es scheint, von der Bemerkung R. Juda's so wenig Notiz, daß sie nicht einmal Anlaß fanden, in ihren Vorträgen diese Halachah zu berücksichtigen. Dies verhinderte R. Juda natürlich nicht, gerade diese Halachah besonders hervorzuheben. Ja er unterließ selbst bei ihrer Mittheilung die überlieferte abweichende Ansicht zu erwähnen. Die Halachoth wird ungefähr so gelautet haben שחטו ע"מ להניח את דמו ואת איבוריו למחר או להוציאן לחוץ פסול. Die Weglassung der abweichenden Ansicht durfte hier um so mehr geschehen, als es der betreffenden Pflicht allen-

falls bei der oben erwähnten, allgemein für mit dieser identisch gehaltenen Halachah genügt wurde.

Nun steht es zwar außer allem Zweifel, daß R. Juda den von ihm bei dieser Halachah eingenommenen Standpunkt eben so gut vor seinen Jüngern, wie seinen tannaïtischen Gegnern gegenüber, näher begründet hat. Andererseits aber darf man nicht aus dem Auge verlieren, daß nähere Beleuchtung getroffener Entscheidungen kein Object der öffentlichen Vorträge war; daß diese Seite vielmehr nur in einem sehr engen Kreise von wenigen Auserwählten blosgelegt wurde. Mit Ausnahme dieser geringen Anzahl hatten also sämmtliche Jünger R. Juda's von ihm über die gedachten zwei Halachoth nichts weiter als die zwei oben angeführten, bündig und absolut lautenden Satzungen vernommen. Nun steht es außerdem ziemlich fest, daß die meisten, wenn nicht gar sämmtlichen zeitgenössischen Schulhäupter in ihren öffentlichen Vorträgen die zweite Halachah gar nicht oder höchstens schlechtweg in allgemeingültiger Form und im entgegengesetzten Sinne mitgetheilt haben. Zieht man all diese Punkte in Betracht, so kann man sich leicht vorstellen, wie selbst die eifrigsten Schüler R. Juda's, wenn sie nicht Mitglieder eines engeren Kreises waren, nach Verlauf von Zeit nicht allein die über beide Halachoth allgemein herrschende Ansicht zu der ihrigen machen, sondern selbst die Existenz der zweiten Halachah in der Gestalt, die sie in der Schule R. Juda's hatte, vergessen konnten. Es hat daher nichts Befremdliches, wenn Joseph Hababli, der ausnahmsweise sich derselben noch erinnerte, keinen Genossen finden konnte, der im Stande gewesen wäre, das Zeugniß seines Gedächtnisses zu bestätigen. Bedenkt man nun, daß der große Theil der tannaïtischen Jünger, die R. Juda's Schule nie besucht, von ihren Lehrern über die besprochene Halachah entweder nichts oder gar das Entgegengesetzte vernommen hatten, Joseph's Wunsche noch weniger entsprechen konnten, so ist es begreiflich, daß dieser zuletzt an seiner Gedächtnißtreue irre wurde.

Auch das Verhältniß der Fassungsverschiedenheit der besprochenen Halachoth in den drei tannaïtischen Quellen klärt sich hiermit auf. Die Schwierigkeiten, die besonders die Boraitho Menachoth 16 b, verglichen mit der Boraitho, die unsern Bericht enthält (ibid. 17 a), bietet und die in den emoraischen Schulen

Lösungsanstrengungen hervorgerufen haben, sind nun ganz beseitigt. Wie man gesehen hat, wurden in allen Tannaïtenschulen des vierten Geschlechtes von den beiden Halachoth nur eine mitgetheilt und zwar in der Weise, wie sie in der Mischnah vor uns liegt. Erst mit dem Hervortreten R. Juda's, der in der zweiten Halachah ein Moment entdeckt zu haben glaubte, das, nach seiner Meinung, der Ansicht R. Elieser's die allgemeine Anerkennung zu verschaffen vermochte, trat auch diese Halachah in den Vordergrund; vorläufig jedoch nur bei ihm und nicht auch bei andern Tannaïten. Und gerade die Nichtbeachtung dieser Entscheidung R. Juda's von Seiten der zeitgenössischen Autoritäten in ihren Vorträgen erzeugte jenen Uebelstand, den man früher gefürchtet und den man durch den Brauch vorzubeugen gesucht hatte, bei jeder Halachah auch die individuelle nicht maßgebende Entscheidung zu erwähnen. Hätte man diesen Brauch auch in unserm Falle in Acht genommen, Joseph Hababli würde nicht, gegen allseitige Versicherung, seine Norm stimme mit der allgemeingültigen nicht überein, auf seiner Ueberlieferung als einer maßgebenden beharrt haben. Ein merkwürdiger Zufall. R. Juda fand, im Gegensatze zu Andern, in dem eben erwähnten älteren Brauch die Absicht, solchen Uebelständen zuvorzukommen (Edujoth 1, 6). Und er lieferte, ohne es zu wollen, indirekt, durch die eigenthümliche Wendung, die die Ueberlieferung der gedachten Halachah genommen, den schlagendsten Beweis wenigstens hierfür, wie sehr die bewußte Befürchtung geeignet war, jenen Brauch hervorzurufen, wenn er nicht schon aus andern Gründen eingeführt gewesen wäre. Es war daher sehr natürlich, daß Rabbi, der selbst diese nachtheilige Wirkung miterlebte und deren Ursache kannte, bestrebt war, der Wiederholung desselben mißlichen Umstandes in seiner Mischnahsammlung vorzubeugen. Dies suchte er dadurch zu erreichen, indem er **beide** Halachoth, die die principielle Differenz zwischen R. Elieser und R. Josua darstellen, in seine Sammlung aufnahm. Er reihete also nicht nur die Halachah ein, die bis dahin in allen tannaïtischen Schulen mitgetheilt wurde, nämlich חשוחט את הזבח לאכל דבר שאין דרכו לאכול . . . כשר ור' אלעזר פוסל, sondern auch die zweite, von R. Juda aufs Neue an die Tagesordnung gestellt, nämlich שחטו ע"מ להניח את דמו . . . כשר ור' יהודה פוסל.

Freilich bethätigte Rabbi, was die erſte eben genannte Miſchnah betrifft, trotzdem dieſelbe ihrem Inhalte nach die mindeſte Aenderung erlitten hat, ſeine redaktionelle Selbſtſtändigkeit in vollem Maaße. Denn die Faſſung jener war, wie deutlich aus der Beraitho Menachoth 16 b zu erſehen iſt, eine ganz andere, nämlich: השוחט את הזבח לשתות מרמו למחר להקטיר מבשרו למחר לאכול מאימוריו למחר כשר ור' אליעזר פוסל. Dieſe Beraitho nun enthält die urſprüngliche Faſſung. Eine Vergleichung ihrer concreten mit der generaliſirenden Form der Miſchnah ergiebt dies leicht. Nur beſteht ſie aus zwei der Zeit nach verſchiedenen Beſtandtheilen. Der Zweite auf den erſt angeführten Paſſus folgende Theil iſt ein ſpäterer Zuſatz; und zwar ein Zuſatz von einem derjenigen Schüler Rabbi's, die ſich mit Beraithoſammlungen befaßten. Die ganze Haltung dieſes Theiles weiſt deutlich genug auf den oben beſprochenen Bericht Rabbi's als ihren Hintergrund hin. Es genügt daran zu erinnern, um ſich davon zu überzeugen. Derſelbe lautet: להניח מרמו למחר ר' יהודה פוסל אמר ר' אלעזר אף בזו ר' אליעזר פוסל וכחכים מכשירין. Es liegt auf der Hand, daß der hier zuerſt genannte R. Elaſar mit R. Elaſar ben Schamua identiſch iſt. Rabbi's Bericht iſt ſo wenig mit dieſer Beraitho im Widerſpruch, daß er vielmehr gerade den Schlüſſel zu dieſer enthält. Es iſt nicht unwahrſcheinlich, daß der Toſephthaſammler eben eine ſolche Beleuchtung beabſichtigt, wenn er denſelben Bericht direkt auf die Parallelquelle unſerer Beraitho folgen läßt.

Was die toſephtaiſche Verſion unſerer Halachoth betrifft, ſo iſt ein intereſſantes Moment zu beobachten. Der Referent ſcheint ein ehemaliger Hörer R. Juda's zu ſein, der ſich aber ſpäter bezüglich der Normfeſtſtellung unſerer Halachoth der allgemein herrſchenden Anſicht anſchloß. Und ſo kam es, daß er die von R. Juda in allgemeingültiger Form gegebene Entſcheidung jener als individuelle entgegenſetzte. Nur von einem einſtigen Hörer R. Juda's iſt ein ſolcher Schritt begreiflich. Jeder andere Tannaïtenjünger würde hier ohne Weiteres anſtatt R. Juda den älteren Tannaï, R. Elieſer, nennen. Für dieſe Annahme ſpricht auch die weitere Anführung אמר להן ר' יהודה מה אם הניח את הרם למחר וכו' zur Begründung der mit aller Kraft feſtgehaltenen Anſicht R. Elieſer's rückſichtlich der zweiten Halachah. Bei-

läufig sei hier bemerkt, daß die hier besprochenen Parallelstellen in Beraitho und Tosephtha, wie leicht zu ersehen, nothwendig einen grundverschiedenen Ursprung voraussetzten. Die Stil- und Construktionsabweichungen ließen sich allerdings als Ungenauigkeiten der Abschreiber erklären. Dieser Ausweg scheint aber schlechterdings unzureichend, so bald man einerseits die Verschiedenheit der Autornamen der individuellen Ansicht und anderseits den Tosephtapassus ר' אלעזר אומר ר' אליעזר פוסל ור' יהושע מכשיר ins Auge faßt. Hätte der Beraithoreferent ebenfalls diesen Passus bzw. ור' יהושע מכשיר gehabt, dieser würde, weil sehr interessant, nicht als unwichtig übergangen worden sein. Wenn nun die Tosephta-Version, trotz ihren wichtigen Momenten, im Talmud nicht herbeigezogen wird, so geschieht es nur, weil sie in den betreffenden Emoraschulen nicht bekannt war; vergl. unseren Artikel: Halachah-kritische Forschungen, Monatsschrift 1870, S. 297 ff.

Ehe wir zum Resumiren der Resultate übergehen, die sich aus der so eben beleuchteten Quellengruppe für unsere Untersuchung ergeben, muß die oben mehrmals ausgesprochene Behauptung von einer zweifachen Kategorie der Halachahvorträge in den Tannaïtenschulen näher begründet werden. Nach derselben beschränkten sich die für sämmtliche Jünger berechneten Vorträge auf die codificatorische Mittheilung der Halachoth und war ihre Fassung von außerordentlicher Bündigkeit, während die anderen vor einem engen Kreise gehaltenen die Entfaltung und Ausführung der in jenen mitgetheilten Punkte und die eingehende quellenmäßige Begründung derselben zum Gegenstande hatten. Die Wahrscheinlichkeit dieser Behauptung folgte bereits aus der obigen Auseinandersetzung der Parallelquellen. Unmittelbar und entscheidend ergiebt sich dasselbe aus einer anderen historischen Notiz, die eine Beraitho aus dem ersten Amorageschlecht aufbewahrt hat.

Bekanntlich ist ein Opfer nur dann „Piggul" im eigentlichen Sinne des Wortes d. h. unter כרת-Strafe verboten, wenn die bewußten Opferhandlungen in der Absicht verrichtet wurden, die genieß- und opferbaren Theile außerhalb der gesetzlich bestimmten Zeit zu opfern oder zu genießen, nicht aber, wenn mit der Absicht, außerhalb des gesetzlich bestimmten Ortes zu genießen oder

zu opfern; in diesem letzteren Falle ist die Opferung nur verwerflich. Wird beides zu gleicher Zeit beabsichtigt, so ist nach einer allgemein angenommenen Halachah, das Opfer nicht „Piggul," sondern unzulässig. Diese Halachah geht von dem Grundsatze aus, daß die zwei Gedanken, in Bezug auf „Piggul," sich gegenseitig aufheben. Auch hier ist R. Juda wiederum anderer Ansicht. In solchem Falle, meint er, wird nur der der Reihe nach zweite Gedanken aufgehoben. Dies die principielle Differenz dieser Halachah. Concret genommen sind drei verschiedene Fälle dieser Gedankengegensätzlichkeit denkbar. Die Gedanken können erstens selbstständig sein (כויח בחוץ, כויח למחר), zweitens äußerlich verbunden (כויח . . . וכויח) und drittens so innig verbunden sein, daß sie, sprachlich ausgedrückt, einen entschiedenen Widerspruch bilden (כויח למחר בחוץ). Rabbi gab in seinen öffentlichen Vorträgen wie auch in seiner Mischnah als concretes Beispiel der gedachten Differenz nur den ersten Fall. Levi, einer seiner Hörer, wollte, wie im Talmud (Sebachim 30 b) berichtet wird, über die zwei anderen Fälle gern etwas Bestimmtes wissen. Er war nämlich darüber in Ungewißheit, ob R. Juda auch in diesen zwei Fällen der bewußten Ansicht sei. Befangenheit und ehrfurchtsvolle Scheu hielten, wie bei der oben besprochenen Gelegenheit Joseph Hababli, auch unsern Emora zurück, die zweifelhafte Frage direkt und unverhüllt an seinen Lehrer zu stellen. Nachdem er zuerst überlegt hatte, wie er es einzurichten habe, um mit der etwaigen Beantwortung einer Frage auch über die andere Aufschluß zu erlangen, nahm er den dritten der eben genannten Fälle zum Gegenstande seiner Frage. Rabbi merkte die Absicht. Unter beifälligen Aeußerungen über den gelieferten Beweis selbstthätigen Denkens (זו שאילה) beantwortete er Jenem die Frage dahin, daß R. Juda auch in dem fraglichen Falle einen nothwendigen inneren Widerspruch sehe (ערוב מחשבות). Die anerkennende Aeußerung Rabbi's, so fährt der talmudische Bericht fort, befremdete dessen Sohn R. Simon, der dieser Unterredung anwohnte. Die Frage, meinte dieser, hätte Levi sich ersparen können, da doch die Antwort auf der Hand läge, in dem Umstande nämlich, daß die von Rabbi im Vortrage mitgetheilte Halachah nur den ersten der drei Fälle hatte. Hätte nun R. Juda, so hätte Levi folgern müssen, alle drei Fälle auf eine

Linie gestellt, so würde Rabbi es gewiß nicht versäumt haben, in der Halachah die äußerste Grenze, den dritten Fall als Beispiel zu geben. Hierauf erwiederte Rabbi: „Allerdings konnte bei dir, dem ich diese Halachah in ihren Einzelnheiten mitgetheilt, kein Zweifel hierüber bestehen. Dir habe ich nicht, wie in den öffentlichen Vorträgen, nur den ersten, sondern auch den dritten Fall genannt. Es lag also auf der Hand, daß der dritte Fall unmöglich jenen gleich gestellt werde; in einer so detaillirten Mittheilung hätte sonst jener noch einzig mögliche Punkt unmöglich wegbleiben dürfen. In einer ganz anderen Lage befand sich Levi. Er hatte von mir nur den ersten, von andern Schulhäuptern hingegen vielleicht auch den zweiten nennen hören (ושמעוהי לרבנן). Unter solchen Umständen mußte in ihm über den Grund dieser abweichenden Mittheilung Zweifel auftauchen. Beruhe diese Abweichung auf Auffassungsverschiedenheit der Ansicht R. Juda's zwischen mir und den betreffenden Lehrern oder sei es nur Zufall, daß ich einen, Jene wiederum zwei Fälle erwähnten, während in der That R. Juda alle drei Fälle gleichstelle." Soweit nun der Bericht. Es wäre wohl überflüssig, zu diesem so unzweideutigen Zeugnisse auch nur ein einziges Wort der Beleuchtung hinzuzufügen. Rabbi spricht von zwei Mittheilungen über ein und dieselbe Halachah. Die eine findet er selbst so bestimmt, daß sie jeden Zweifel unmöglich mache, die Fassung der anderen hingegen kennzeichnet er als eine unter den obwaltenden Umständen nicht zweifellose. Es liegt am Tage, daß die letztere Mittheilung Gegenstand jenes Vortrages war, den wir oben als den codificatorischen d. h. als denjenigen bezeichnet haben, in dem die Halachoth als abgerundet in sehr bündiger Form mitgetheilt wurden. Fassung und Inhalt dieser Halachoth fielen aber mit denen der Mischnah zusammen. Diese an sich einleuchtende Thatsache findet auch in dem Umstande eine Stütze, daß die von R. Simon hier berührte Halachah mit der betreffenden in unserer Mischnah identisch ist.

Resumiren wir nun die sich aus der Untersuchnng der gedachten Quellengruppe ergebenden Resultate. Es hat sich mit Gewißheit herausgestellt, daß die Tannaïten eines jedesmaligen Geschlechtes in ihren öffentlichen Vorträgen die halachischen Differenzpunkte nicht als solche, sondern als abgeschlossene Gesetzesbe-

stimmungen weiter überlieferten. Da nun bei dieser Feststellung, außer etwa der wohl Einfluß übenden aber nicht bindenden allgemein herrschenden Ansicht, sonst kein aprioriſches Kriterium bestand, so leuchtet es ein, daß die Tannaïten nur ihre eigene Ueberzeugung als die höchste Autorität kannten. Hieraus folgt nun unmittelbar, daß der Halachahstoff, mit Ausnahme jener relativ sehr wenigen uralten Bestimmungen, durch die ganze Tannaïmperiode hin sich im fortwährenden Flusse erhalten hat. Bei einem solchen Zustande kann also weder von einem trockenen Referiren noch von einem unselbstständigen Folgen die Rede sein. Mit diesen Thatsachen steht demnach die Annahme im größten Widerspruch, daß Tannaïten in ihren Vorträgen oder Mischnahsammlungen, wenn überhaupt ein solches Auseinanderhalten möglich wäre, sich auf Registrirung beschränkt haben. Hieraus ergiebt sich weiter mit Nothwendigkeit, daß auch die ältesten Halachahdifferenzen jedesmal sich einer rücksichtslosen Prüfung gefallen lassen mußten. Gilt dies nun im Bezug auf sämmtliche Tannaïten, so ist wohl einverstandenermaßen kein Grund vorhanden, bei Rabbi ein anderes Verfahren vorauszusetzen. Es kann daher kein Zweifel obwalten, daß R. Juda Hanasi nicht nur die sehr späten, sondern auch die frühesten, also sämmtliche Halachoth vor ihrer Aufnahme in die Mischnahsammlung einer selbstständigen Revision unterworfen hat. Freilich wird auch diese Regel ihre Ausnahme haben; gewiß gab es auch Differenzen, bei denen Rabbi nicht zu einem festen Entschlusse kommen konnte; dies ändert aber an der Sache selbst nichts.

Der Fettmilchische Aufstand in Erfurt 1612—1616.

Ueber diesen Aufstand, in dem die Juden so viel zu leiden hatten, liegt uns jetzt vom Professor und Stadt-Archivar **Dr. Kriegk** in seiner Geschichte von Erfurt eine ausführliche Relation (237—418) vor, die das von Schudt und Anderen bereits Mitgetheilte ergänzt und es ist daher nicht überflüssig, das die Juden Betreffende auszüglich und im Zusammenhang mitzutheilen.

Die Ursachen des Aufstandes waren hier wie bei allen Revolutionen die Mißbräuche des Patriziats, in dessen Händen die Regierungsgewalt lag und die Zerrüttung der Finanzen. Das Verhältniß der in Erfurt ansässigen Juden zu der Bürgerschaft trug mit dazu bei, den Aufstand hervorzurufen. Die Zahl der Erfurter Juden war beim Ausbruch der Revolution gegen 2000 Seelen und dieser geringe Theil der Einwohnerschaft war im Besitze des meisten baaren Geldes, während die christlichen Bürger, mit Ausnahme der patrizischen Grundeigenthümer und der Großhändler mehr oder weniger, in Folge der öftern Kriege, verarmt waren. Der Glaubenshaß gegen die Juden war sehr stark; jedoch machten die Bürger einen Unterschied zwischen dem ächten oder biblischen und dem talmudischen Judenthum. Vor jenem hatten sie Achtung, dieses aber hielten sie für eine Religion des krassesten Aberglaubens, welche Haß predige, ferner Betrug und Hinterlist lehre. In der Beschwerdeschrift der Bürger von 1612 ging man sogar so weit, zu behaupten, die deutschen Juden seien gar nicht aus dem alten Stamm Israel entsprossen und zeigten sich scheu, weil sie diesem anzugehören vorgeben, als Betrüger.

Zu den thätigen Elementen dieser Revolution gehörten: die Reformirten, welche erst vor 60 Jahren nach Erfurt gekommen waren und vom Rath stets als Fremdlinge und Irrgläubige angesehen und behandelt wurden. Auch das Haupt des Aufstandes, Vincenz Fettmilch gehörte dieser Confession an, die Sachsenhäuser und der größte Theil des Handwerkstandes und ihre Gesellen. In den ersten Beschwerdeschriften an den Rath verlangten die Bürger die Mittheilung der städtischen Privilegien, die Errichtung eines Kornmarktes und den Bürgern das jüdische Joch vom Halse zu nehmen und die Juden aus der Stadt zu treiben.

Der Rath verwies sie wegen des letzten Punktes an den Kaiser, dessen Kammerknechte die Juden seien; der Rath machte jedoch darauf aufmerksam, daß nach Vertreibung der Juden, die Bürger, um Geld zu leihen, sich an auswärtige Juden wenden, dabei aber auch auf Schuldklagen und auswärtige Beschlagnahme sich gefaßt machen müßten. Die Beschwerdeschrift an den Kaiser ging weit über die vorliegenden Fragen hinaus und griff den Charakter und Geist der Regierung und die bestehende Verfassung an. Die Deputation, welche dem Kaiser die Schrift überbrachte, wurde mit einem schriftlichen Bescheid abgefertigt, welcher den Bürger lediglich an die demnächst erscheinende Commission verwies und zu Gehorsam und Ruhe ermahnte. Nach langen und schwierigen Verhandlungen wurde von der Commission der Streit wesentlich im Sinne der Bürgerschaft im Dec. 1612 geschlichtet und sie brachte ein neues Verfassungswerk zu Stande, das man den Bürgervertrag nannte. Er bestand aus 71 Artikeln. Wegen der Zahl der Juden wurde jedoch keine Bestimmung getroffen, eine solche wurde auf später vorbehalten; und was die Zinsen betrifft, so sollen bis zu einer darüber einzuholenden Entscheidung des Kaisers den Juden nicht mehr als 8 Prozent bezahlt werden.

Die Herstellung des Friedens führte dieser Vertrag doch noch nicht herbei, weil durch denselben nicht alle Streitpunkte ausgeglichen, was die Bürgerschaft in Spannung und Aufregung erhielt und den Agitatoren als Handhabe diente, die Flamme der Revolution wieder anzufachen. Die völlige Mißachtung der Gesetze brachte besonders die Juden in eine traurige Lage. Die Zünfte kamen immer wieder auf den Gedanken zurück, dieselben müßten vertrieben werden und der Pöbel erlaubte sich gegen einzelne Juden die ärgsten Mißhandlungen. In einer Bittschrift, welche die Juden am 17. März 1613 einreichten, klagten sie, sie würden auf den Straßen geschlagen und gehudelt ꝛc. Es wurde daher vom Rath gestattet, daß auf ihren Straßen Soldaten an den Thoren ihrer Gasse Wache hielten. Im Juni trug der Ausschuß dreimal nach einander auf gänzliche Abschaffung der Juden an; er drohte dabei, daß er selbst diese nöthigenfalls aus der Stadt treiben werde, denn der Pöbel lasse sich nicht länger von Gewaltthaten abhalten. Der Rath stützte sich auf die Unmöglichkeit, ohne Erlaubniß des Kaisers in dieser Sache etwas zu beschließen. Die Juden benahmen sich übrigens, obgleich sie dem aufgeregten Pöbel gegenüber in einer sehr schwierigen Lage waren, äußerst unvorsichtig. Schon am 15. September (1612) wurden mehrere von ihnen verklagt, weil sie Schelt- und Schmähworte gegen die Bürgerschaft ausgestoßen

hätten. Die Erbitterung war daher so groß, daß alle Zünfte bei Strafe des Verlustes der Ehre und des Stubenrechts ihren Mitgliedern verboten, den Juden Fleisch abzukaufen, und daß der Bürgerausschuß am 3. Nov. bei der kais. Commission eine Beschwerdeschrift gegen die Juden einreichte, welche 40 gedruckte Seiten umfaßt und ihnen nicht weniger als 360 Verbrechen vorwirft. Die Juden waren freilich durch ihre Privilegien geschützt und außerdem kam am 31. December der Befehl des Kaisers an, daß der Rath sammt und sonders die Judenschaft in guter, ersprießlicher Acht haben und allen Juden zur Bezahlung ihrer Darlehn und der Zinsen dafür verhelfen solle. Damit war allerdings ihr Recht sicher gestellt, nicht aber der bittere Haß beseitigt, der sie in einer revolutionären Zeit fortwährend mit Mißhandlungen bedrohte. Auch jetzt half der Befehl des Kaisers nichts (23. Juli): mit der Abschaffung der Juden einzuhalten und die bereits vertriebenen, deren etwa 60 waren ohne Anzugsgeld wieder aufzunehmen, der Ausschuß forderte immerfort deren Vertreibung und verlangte im Oktober: es solle den Juden das Gebrauchen christlicher Dienstboten am Sabbath, das Verkaufen des nichtkoscheren Fleisches an Christen und sogar das Spazierengehen verboten werden. Der Rath verstand sich blos zum Verbieten des Spazierengehens, weil die übrigen Forderungen nur durch den Kaiser selbst gewährt werden könnten. Am 9. Nov. fühlten sich die kais. Commissäre gedrungen, wieder ein Warnungsschreiben in Betreff der Juden zu erlassen. Der Haß gegen diese war aber zu groß, als daß der Pöbel sich von Gewaltthätigkeiten abhalten und von seiner Forderung abbringen ließ. Noch im März 1614 machten die damals anwesenden Gesandten der Reichsstätte den Rath auf jenen Umstand aufmerksam und baten dringend, die Judensache mit Vorsicht zu behandeln. Die Juden hatten damals den Buchdrucker Joh. Sauer bei den Commissären wegen einer gegen sie gerichteten Schmähschrift verklagt; Sauer behauptete aber, nicht er, sondern ein Oppenheimer Buchdrucker habe diese veröffentlicht und man müsse ihn deshalb durch Bestrafung der Juden in Schutz nehmen.

Die Catastrophe kam jedoch erst, als man es am Wenigsten erwartete — als sich der Aufstand schon zu seinem Ende zu neigen anfing, zum Ausbruch. Am 22. August 1614 zeigte sich Morgens eine große Aufregung. Schaaren von Leuten kamen auf den öffentlichen Plätzen zusammen und es war klar, daß die revolutionäre Partei etwas im Schilde führe. Die Altgesellen aller Handwerke waren gerade an diesem Morgen vor die kais. Subdelegirten geladen worden, welche ihre Namen aufschreiben

ließen und sie aufforderten, das was sie vom politischen Treiben ihrer Meister wüßten, anzugeben. Die Gesellen wiesen diese Aufforderung zurück, indem sie erklärten, sie wüßten nichts Unrechtes von ihren Meistern zu sagen und würden sich auch nicht dazu hergeben, Verräther zu sein. Man suchte sie durch Drohung einzuschüchtern, daß sie, wenn sie nicht Folge leisteten, für unehrlich erklärt und ihre Namen an dem Galgen angeschlagen werden würden. Die Gesellen geriethen darüber in Wuth, überhäuften die Subdeligirten mit Scheltworten, drohten sogar, sie zum Fenster hinauszuwerfen oder aufzuknüpfen und hielten mit Hülfe der vor dem Hause stehenden Bürgerwehr sie in diesem fest. Dieser Vorfall hatte unter den Handwerkern die Aufregung auf den höchsten Grad gesteigert, und es ist unerklärlich, daß die Subdeligirten durch ihr Verfahren die Gesellen aufgereizt und erbittert hatten, ohne Militär bereit gehalten zu haben. Am Nachmittag sammelten sich bewaffnete Schaaren, welche aus Handwerksgesellen und einer kleinen Zahl von Bürgern bestanden und diese zogen zwischen 3—4 Uhr auf die Judengasse, um dieselbe zu plündern. Die Agitatoren des Aufstandes Fettmilch, Gerngroß und Schopp waren ihre Anführer. Die Juden hielten das Hauptthor ihrer Gasse verschlossen und hatten hinter demselben Fässer, Bänke und anderes Geräth aufgehäuft und die anstürmenden Schaaren vermochten nicht das Thor zu sprengen. Eine auf dem benachbarten Walle stehende Kanone wurde gegen die Judengasse gerichtet, die aber nicht zum Gebrauch kam, weil die Stürmenden sich durch das Einreißen eines aus Fachwerk und Lehm gebauten Hauses den Eingang eröffneten. Die wenigen bewaffnet herbeigekommenen Bürger waren nicht vermögend, die wüthige Menge zu zähmen. Ein Kampf entspann sich hierauf zwischen ihr und den schon vorher mit Schwertern und Spießen bewaffneten Juden; das Straßenpflaster wurde aufgerissen und mit Steinen auf die Wüthigen geworfen, während die Mehrzahl ihrer Weiber und Kinder nach dem entgegengesetzten Ende der Gasse floh und auf dem dortigen Kirchhof eine Zuflucht suchte. Bei dem entbrannten Kampfe gab es auf beiden Seiten Verwundete und 2 Juden und ein Christ verloren das Leben. Kämpfend zogen sich die Juden vor der Ueberzahl ihrer Gegner zurück, und es gelang den Letzteren nicht, weiter als bis etwa zum vierten Haus jenseit der Synagoge vorzudringen; dieselben setzten dann den Angriff nicht länger fort, sie vertheilten sich vielmehr in die Häuser des unbeschützten Theiles der Gasse, um zu plündern. Dies thaten sie bis zur Mitternachts-Stunde, wo der Bürgermeister mit bewaffneten Bürgern erschien und die Plünderer aus der Gasse hinaustrieb, die nun

drei Tage und Nächte besetzt gehalten wurde. Manche Juden hatten sich gleich anfangs, wie die Weiber auf den Friedhof geflüchtet, andere fanden in christlichen Häusern Aufnahme und in dem Vincenz-Lied sagt der Verfasser: ein Herr des Raths, der ein Haus mit großem Garten besessen, habe mehrere hundert Juden unentgeltlich bei sich aufgenommen.

Die Wuth des Pöbels war durch die Plünderung der Judengasse noch nicht gestillt. Viele forderten, man solle die Juden aus der Stadt treiben, manche verlangten sogar deren Tödtung. Der Rath war nicht im Stande, die Juden zu schützen, beschloß am 23. August sie sogleich fortbringen zu lassen. Dies war um so mehr nöthig, da Fettmilch sich früh am Vormittag zu den auf ihren Friedhof geflüchteten Juden begeben und ihnen, im Namen des Bürgerausschusses, den Schutz aufgekündigt hatte. Die Juden nahmen hierauf schleunigst christliche Männer und Weiber in Dienst, um den Rest ihrer Habseligkeiten auf den Friedhof bringen zu lassen. Um ein Uhr Nachmittags wurden sie aus diesem durch das Fischerfeldpförtchen an das Mainufer geführt, daselbst eingeschifft und dann theils aufwärts theils abwärts gebracht. Die Mehrzahl wurde zu Höchst an's Land gesetzt und vertheilten sich von da in die umliegenden Dörfer und wurden überall gut aufgenommen und behandelt. — Nach ihrem Abzug hatte der Pöbel sich auf den Kirchhof begeben und daselbst Hohn und Spott getrieben, so wie den dort weidenden Ochsen בכור geschlachtet und dann einem Weinwirth mit der Aufforderung übergeben, jedem seiner Gäste ein Stück vorzusetzen.

(Schluß folgt.)

Abhandlungen.

Die Integrität der Kapitel 27 und 28 im Hiob.

Die hohe Bedeutung des Buches Hiob als poetisches Kunstgebilde wird immer mehr erkannt, je tiefer man in Inhalt und Form eindringt, und je durchsichtiger der Text wird. Das Letztere ist ganz besonders eine Vorbedingung. Denn so lange an diesem herumgestümpert wird und unmögliche Erklärungen hineingezwängt werden, bleibt auch die kunstvolle Anlage des Ganzen verhüllt. Ewald's und Renan's Auslegung des Buches Hiob sind warnende Beispiele der Verkennung des Ganzen durch Mißverständnisse im Einzelnen. Mit Merx' Buch darüber beginnt eigentlich für Hiob eine günstigere Wendung; dieser neueste Ausleger ist vor Allem bedacht, einen sichern Text zu fixiren, ihn nicht Blödsinn reden zu lassen und den Worten nicht Gewalt anzuthun. Es ist damit aber erst der Anfang gemacht, und bleibt noch viel zu thun übrig. Viele seiner Emendationen sind theils überflüssig, theils unrichtig, andere auf der Hand liegende oder von Vorgängern gemachte Verbesserungen sind nicht benutzt. Doch dieses sei hier nur nebenher berührt. Wie sehr das Verständniß der ganzen Composition von der Diorthose des Textes abhängig ist, kann durch die Kapitel 27 und 28 belegt werden.

Die Echtheit derselben sind von Knobel und Anderen angezweifelt worden, und zwar mit einer gewissen Berechtigung.

Hiob, der sich durchweg gegen die göttliche Gerechtigkeit und die sittliche Weltordnung skeptisch verhält, und eine pessimistische Weltansicht vertritt, soll diese Gerechtigkeit im Kapitel 27 nicht bloß anerkennen, sondern sie noch dazu betonen! Er soll dieselbe Sprache führen wie seine Freunde, deren Ansicht er früher so hartnäckig widerlegt hat. Wie kann derselbe, welcher Kapitel 20, 7—33 die Freunde im ironischen Tone gefragt hat, ob sie nicht täglich die Frevler gedeihen und im Glücke schwelgen gesehen haben: מדוע רשעים יחיו עתקו גם גברו חיל, זרעם נכון לפניהם וצאצאיהם לעיניהם בתיהם שלום מפחד וגו', wie kann derselbe Kapitel 27 das Zugeständniß machen, daß der Frevler einen unglücklichen Ausgang findet: זה חלק אדם רשע עם אל ונחלת עריצים משדי יקחו. אם ירבו בניו למו חרב וצאצאיו לא ישבעו לחם וגו'? Man muß durchaus annehmen, daß der Dichter unmöglich Hiob so plump aus der ihm zugetheilten Rolle habe fallen lassen können, oder er ist ein Stümper gewesen, was andererseits nicht zugegeben werden kann. Alles, was die Ausleger zur Lösung dieses schreienden Widerspruches vorgebracht haben, ist eitel Wind. Auch Merx ist an dieser Klippe gescheitert. Er bemerkt darüber Einl. (Seite XXVIII): „Da er (Hiob) zugleich eine selbstbewußte Fortdauer nach dem Tode entschieden zurückweist, Capitel 14, und somit den Erweis der göttlichen Gerechtigkeit nicht in eine dunkle Zukunft schieben kann, was die Frage vertagen würde, so muß die Dichtung ziellos im Sande verlaufen oder der Dichter muß sich und seinem Helden die Inconsequenz aufbürden, dieselbe göttliche Gerechtigkeit, welche vorher geleugnet ist, thatsächlich wieder anzunehmen. Das Letztere thut der Dichter, und so wird es erklärlich, daß derselbe Hiob, der vorher Gott als völlig gleichgültig gegen alle menschlichen Schicksale geschildert hat, im 27. Capitel nun wieder die Gründe darlegt, weshalb er nichtsdestoweniger von jener alten Vergeltungstheorie nicht loskommen kann, die er in seinen Gegnern so heftig bekämpft hat. Man sieht also, er kehrt völlig zurück in die Gedanken der Andern und wenn er

sagt: „Was wird die Hoffnung der Gottlosen sein?“ so ist diese Frage ein Commentar zu seinem eigenen Benehmen, von dem er die Gottlosigkeit fernhält.“

Wäre dem so, wäre Hiob (der nach Merx schon in seinem Namen die Opposition bezeichnet: איוב = אֵיֹב, den Feind, den Angreifer) schon in Folge der Dialoge zur Ueberzeugung von der göttlichen Gerechtigkeit und der aedäquaten Vergeltungstheorie gekommen und so zu sagen bekehrt worden, so wäre der letzte Theil des Buches vollständig überflüssig. Wozu noch der ganze Apparat, ich will nicht sagen von Elihu's Rede, aber von der Theophanie, um Hiob zu bekehren, wenn er vorher schon die Weisheit Gottes anerkannt hätte? Wie gesagt, die Anlage des Dichters ist entweder unlogisch und verworren, oder man hat sie mißverstanden. Daß das Letztere der Fall ist, ist nicht schwer nachzuweisen.

Unleugbar ist es durchdachter Plan, daß die Freunde dreimal Hiob's Pessimismus zu widerlegen versuchen, und er jedem derselben dreimal entgegnet. Die Anlage ist also: drei Freunde und dreimal drei Dialoge. In dem Texte sprechen jedoch nur Eliphas und Bildad dreimal, Zophar dagegen nur zweimal. Schon daraus hätte man entnehmen können, daß der Text lückenhaft auf uns gekommen sein muß. Die Annahme, daß Zophar, durch Hiob's Reden zum Schweigen gebracht, das Gespräch zum dritten Male gar nicht mehr aufzunehmen gewagt habe, ist von der Verlegenheit eingegeben. Indessen so ganz lückenhaft ist der Text doch nicht, wenn man annimmt, daß gerade die Kapitel 27 und 28, deren Echtheit angezweifelt wurde, Zophar angehören. Man muß noch eine andere poetische Feinheit in Hiob ins Auge fassen. Der Dichter läßt zwar die drei Freunde ein und dieselbe Theorie aussprechen, daß Unglück eine Folge der Sündhaftigkeit und der Schuld sei, und daß der Ausgang der Frevler unglücklich sei; aber er läßt sie keineswegs tautologisch sprechen. Eliphas, der älteste der Freunde, beruft sich auf eine Art

Offenbarung, welche ihm leise zugeflüstert habe, kein Mensch sei sündenfrei, und nicht einmal die Gott naheſtehenden Diener seien fleckenlos (4, 12—19). Er wiederholt denſelben Grundgedanken in ſeinem zweiten Dialog (15, 14—15). Er macht beidemal die Nutzanwendung, daß die Sünder und Frevler doch am Ende dem Unglücke verfallen. In den erſten beiden Dialogen deutet er nur leiſe an, daß Hiob ein Sünder ſein müſſe, eben weil er von ſolchen Leiden heimgeſucht werde. Im letzten Dialog läßt Eliphas jede Rückſicht fallen und ſagt es Hiob gerade zu: er ſei ein arger Frevler (22, 5—9). Als Aelteſter durfte er ſich herausnehmen, ſo verletzend Hiob anzuklagen. Auf ſein höheres Alter beruft er ſich ſchon im zweiten Dialog (15, 10), und dadurch glaubt er berechtigt zu ſein, Hiob's Anklagen gegen die göttliche Gerechtigkeit mit aller Strenge zu rügen. Die beiden übrigen Freunde ſchlagen niemals einen ſo herben Ton an. Bildad entwickelt in einem höchſt poetiſchen Gleichniſſe (das auch verkannt wurde), daß der Frevler plötzlich dahingerafft werde, der Fromme aber auch nach herben Schlägen immer wieder obenauf komme. Im zweiten Dialog kommt er auf ſeinen erſten Gedanken von der Unbeſtändigkeit des Glückes der Frevler zurück und führt ihn nun weiter aus, weil er ihn im erſten nur kurz angedeutet hatte und darum ihn energiſcher betonen zu müſſen glaubte. — Der dritte Dialog Bildad's (Kap. 25) iſt zu kurz erhalten, darum läßt ſich der Gedankengang nicht verfolgen, obwohl er angedeutet iſt. Zophar geht zwar auch von demſelben Grundgedanken aus, aber er führt noch ein anderes Argument an: Die Unzulänglichkeit der menſchlichen Erkenntniß gegenüber der göttlichen. „In Wahrheit, wenn Gott nur ſpräche, Dir zu Liebe ſeine Lippen öffnen wollte, ſo würde er Dir die Geheimniſſe der Weisheit künden, daß doppelt ſein Rathſchluß ſei, und daß er Dir von Deinen Sünden noch Manches erlaſſen hat. Kannſt Du die Tiefe Gottes finden, kannſt Du bis zur Grenze des Allſpenders gelangen?

Himmelshöhen, was kannst Du da thun, tiefer als das Grab, was kannst Du da wissen? Umfangreicher als die Erde ist ihr (der Weisheit) Maaß und weiter als das Meer" (11, 5—10). Im zweiten Dialog kommt Zophar zwar nicht auf diesen Grundgedanken zurück, sondern betont nur die Unbeständigkeit des Glückes, weil auch ihm wie Bildad daran liegt, die von Hiob behauptete Strafflosigkeit der Frevler zu widerlegen. Ueberhaupt darf nicht übersehen werden, daß Hiob's Pessimismus und die Theodicee seiner Freunde mehr die trübe Erfahrung ins Auge fassen, daß die Missethaten der Frevler und Bösewichter, und im Grunde ganz besonders der Glückzerstörenden Eroberer scheinbar ungestraft bleiben. Man kann durchaus nicht behaupten, daß in Hiob die Frage **unde malum** ventilirt wird, vielmehr die andere Seite, warum die Frevler sich eines dauernden Glückes erfreuen — und daher die gedankenlose Menge zu Frevelthaten ermuthigen. Es ist ein Thema, daß auch mehrere Psalmen behandelt. Im Buche Hiob wird keineswegs eine theoretische, vielmehr eine concrete tief ins Volksleben eingreifende Frage erörtert. Hiob dehnt seine individuelle Klage allgemein über den Uebermuth der Machthaber aus, Anfangs nur andeutungsweise, zuletzt wendet er diesem Thema eine ganze Rede zu (Kapp. 22, 24). Es ist daher ganz in der Ordnung, daß die drei Freunde diesen Erfahrungssatz vom Glücke der Frevler von ihrem Standpunkte aus zu widerlegen suchen, und sie sämmtlich diese Seite ins Auge fassen, Zophar eben so wie Bildad und Eliphas.

Zophar hatte aber tiefer als seine Freunde die Ausgleichung der ethischen Dissonanz im menschlichen, richtiger im geschichtlichen Leben erfaßt. Es gebe nach ihm eine höhere Weisheit, welche die Geschicke der Menschen so leite, daß sie diesen wie ein Räthsel erscheinen. Er hat den fruchtbaren Gedanken von תעלומות חכמה, den „Geheimnissen der Weisheit" hingeworfen. **A priori** könnte man fast annehmen, daß Zophar's dritter Dialog von dieser Weisheit ausführlicher handeln müßte, als es in seinen

ersten geschehen ist. Nun handelt das 28. Kapital gerade von dieser höhern Weisheit, die Niemand außer Gott besitzt: והחכמה מאין תבא — והחכמה מאין תמצא (28, 12 fg., 20 fg.). Folglich ist es unzweifelhaft, daß diese Partie Zophar angehört. Es ist die Ausführung des in seinem ersten Dialoge hingeworfenen Gedankens: die menschliche Erkenntniß ist unzulänglich, den Zusammenhang der Dinge und Ereignisse zu begreifen, sie ist lediglich bei Gott, und dem Menschen hat er nur die Aufgabe zugewiesen: Gott zu fürchten oder zu verehren, d. h. religiös zu leben, und vom Bösen zu weichen, d. h. moralisch zu leben. Dies ist die für den beschränkten Menschenverstand die einzig zugängliche Erkenntniß. Das Ergründen der höhern Erkenntniß, das Fragen nach den letzten Gründen, ist nicht seine Sache. Merken wir uns, daß hier zweierlei Erkenntnisse oder Weisheit (חכמה, בינה) angenommen werden; die höhere, welche nur bei Gott, dem Menschen dagegen unzugänglich ist, und die niedere, die religiös-moralische Erkenntniß, die dem Menschen gegeben ist, damit er seinen Pfad im Leben nicht verliere. Wir werden später darauf zurückkommen.

Gehört also entschieden Kap. 28 Zophar an, so steht nicht minder der größte Theil des vorangehenden Kapitels (V. 7—22) damit im Zusammenhange. Denn die Begründungspartikel כי (28, 1), schließt sich an das Frühere an. Dann wiederholt 27, 13 wörtlich den Satz, den Zophar im zweiten Dialog ausgesprochen hat (20, 29): זה חלק אדם רשע מאלהים ונחלת אמרו מאל, vollständig parallel zu: זה חלק אדם רשע עם אל (מאל) ונחלת עריצים משדי יקחו. Der dritte Dialog Zophar's beginnt also mit 27, 7: יהי כרשע איבי וגו'. Er, nicht Hiob wiederholt den Gedanken, daß der Frevler keine Hoffnung habe, ein glückliches Ende zu finden. Es fehlt zu diesem Dialog der Anfang und die Einleitungsformel ויען צופר הנעמתי ויאמר. Auch das Vorangehende, die Entgegnung Hiob's auf Bildad's Rede ist lückenhaft, es fehlt der Schluß. Kapitel 27 ist durch Lückenhaftigkeit in

Verwirrung gerathen. Diese Verwirrung scheint auch in Kap. 26 zu herrschen; ein Theil desselben scheint Bildad anzugehören, dessen dritter Dialog, wie schon oben angedeutet, zu kurz ist, um vollständig zu sein. Doch dieses mag problematisch sein. Aber der größte Theil von Kapitel 27 und 28 vollständig gehören unstreitig Zophar an. Auffallend ist es nur, daß in 27, 11—12 nicht Hiob allein, sondern Mehrere angeredet werden, אורה אתכם und הן אתם כלכם חזיתם. Allein wer in die tiefen Falten dieser großartigen Composition eingedrungen ist, wird es nicht befremdlich finden, daß der Dichter manchmal seine Personen, so zu sagen, zum Fenster hinaussprechen läßt. War doch sein Zweck, seine Zeitgenossen oder wenigstens einen Theil derselben zu belehren und sie von dem Pessimismus, von dem sie durch herbe Erfahrungen niedergedrückt waren, zu befreien. Ebenso hat Elihu das Publikum im Auge, das er, (34, 2) mit שמעו חכמים מלי וידעים האזינו לי, und (das. 10, 34 mit אנשי לבב und גבר חכם anredet. Er meinte damit keineswegs die drei alten Freunde Hiobs. Eben so richtet Zophar in diesem Dialog seine allerdings tiefere Lehre an das Publikum.

Ein anderer Einwurf könnte der Annahme, daß Kapitel 28 Zophar angehört, gemacht werden. Wenn dieser schon von dem weisen, den Menschen unbegreiflichen Walten Gottes gesprochen hätte, wozu läßt der Dichter noch Elihu und zuletzt Gott selbst sprechen, da dieser scheinbar nur dasselbe aussagt: der Mensch könne Gottes Wegen nicht folgen? Indessen ist diese Entgegnung nicht von schwerem Gewichte; denn im Grunde kann sie in noch stärkerem Grade denen entgegengehalten werden, welche das Kapitel von der Weisheit gar Hiob vindiciren. Hiob ist bereits von Gottes unergründlicher Weisheit überzeugt, und doch läßt der Dichter dasselbe durch Theophanie wiederholen! Allein — abgesehen von dem Inhalte der Reden Elihu's, die ein andermal entwickelt und als integrirender Theil der Composition gerechtfertigt werden sollen. — Die Argumente, welche Gott zum Schlusse aus dem Sturm

geltend macht, sind ganz anderer Natur als die, welche Zophar aufstellt. Dieser *ahnt* nur, es müsse eine Weisheit geben, welche nur bei Gott ist, dem Menschen aber unbegreiflich bleibt. Worin diese höhere, waltende Weisheit besteht, vermag er nicht anzugeben. Die letzten Kapitel der Theophanie erheben aber diese Ahnung zu einem *selbstgewissen Wissen*. Sie zeigen, wie Gott nicht bloß *Schöpfer*, sondern auch *Erhalter* des Weltalls ist, wie seine Vorsehung sich über das Größte und Kleinste erstreckt. In diesen Gedankengang bewegen sich die letzten Reden. Eine solche näher definirte Weisheit Gottes, die sich als *Providenz* bethätigt, vermag die Pessimisten besser und nachhaltiger zu überzeugen, als die bloße Ahnung von einer unbestimmten תעלומת חכמה „Geheimniß der Weisheit." Auch in diesem Zuge zeigt sich die tief angelegte Kunst des hochbegabten Dichters, daß er die Ideen, welche er zum Bewußtsein bringen will, allmälig entwickelt und passende Rollen dafür austheilt. Die Weltleitende Weisheit wird von Zophar nur angedeutet, von Gott aber ausführlich nachgewiesen. Ist die geheimnißvolle Weisheit des Weltzusammenhanges dem Menschen unbegreiflich, so durfte der Dichter ihren tieferen Inhalt weder von Zophar, noch von Elihu entwickeln lassen, sondern mußte ihn Gott selbst in den Mund legen.

Kommen wir auf die von Zophar geltend gemachte geheimnißvolle Weisheit zurück, um einen Irrthum zu berichtigen, den Merx sich hat zu Schulden kommen lassen. Er behauptet: es befänden sich Berührungspunkte zwischen der Schilderung der Weisheit im Hiob und der in der Einleitung zu den Sprüchen; ja er geht noch weiter in der Annahme, der Verf. des Hiob habe dieses Stück in Mischlé gekannt und *polemisire versteckt* gegen diese Lehre von der Weisheit. Hier sei angegeben, der Mensch könne die Weisheit finden, wenn er sie nur wie Gold und Schätze suche; in Hiob dagegen wird im Gegentheil durchgeführt, sie sei für den Menschen unfindbar. Nach dem, was eben

darüber gesagt ist, wird das Irrthümliche dieser Behauptung augenfällig. In Hiob ist von der höhern Weisheit, welche den Zusammenhang der Dinge betrifft, gewissermaßen die transcendente Weisheit geschildert.

Diese ist für den Menschen unbegreiflich. Dagegen in den Sprüchen ist die Weisheit weiter nichts, als die Erkenntniß der Religion und Moral, von der auch der Dichter des Hiob aussagt, daß sie dem Menschen gehöre. Diese Weisheit ist verwandt mit ערמה, weltlicher „Klugheit" und mit מזמה „Ueberlegung" (Spr. 8, 12), insofern sie wie diese vor Schaden schützt. Der Dichter dieser Partien will sagen, Religion und Moral sei eben Lebensklugheit; „lange Lebensdauer ist in ihrer Rechten und Ehre und Reichthum in ihrer Linken" (3, 17). Ganz besonders schützt sie, daß man nicht in die Netze eines verführerischen Weibes gerathe, was dem Dichter ganz besonders am Herzen lag. Mit einem Worte, dieser Dichter verherrlicht, so zu sagen, die hausbackene Moral und die hausbackene Klugheit, während der Dichter des Hiob unter Weisheit die höchste Erkenntniß feiert, die dem Menschen vollständig unzugänglich ist. Wenn Einleitung zu Mischlê die **Chochma** personificirt, daß sie noch vor der Schöpfung dageweſen, und daß Gott mit ihr Himmel, Meer und die bewohnte Erde geschaffen habe, so versteht er nur darunter die Ueberlegtheit und Planmäßigkeit bei der Schöpfung, daß z. B. das Meer nicht die Erde überschwemmen soll. Der Gegensatz dieser „Weisheit" ist Thorheit, welche blind und gedankenlos handelt und ins Verderben führt. Der Gegensatz der „Weisheit in Hiob" dagegen ist Unzulänglichkeit der Erkenntniß, die sich in dem sichern Zusammenhange der sittlichen Weltordnung nicht zurecht findet. Merx hat diese grundverschiedene zweierlei **Chochma** mit einander confundirt; wie dem Volke im Nathan ist ihm weise nichts weiter als klug, und daher setzt er irrthümlich Hiob mit der Einleitung zu den Sprüchen in Beziehung. Er war daher genöthigt, den Versen Zwang anzu-

thun. Wenn es dort heißt: יראת ה' ראשית דעת oder תחלת חכמה יראת ה' (9, 10), so versteht er darunter den „Erstlingsertrag," während es nichts anderes bedeutet, als was der Wortlaut aussagt: „der Anfang der Klugheit ist Gottesfurcht", Religion und Moral müssen jeder Klugheit vorangehen, sonst ist diese allein nicht im Stande, den Menschen vor Schaden und Unfällen zu schützen.

Uebrigens hat Merx durch diese Parallelisirung von Hiob und Mischle seiner eigenen Ansicht geschadet. Er setzt Hiob's Autor um 700 **ante**, und dieser habe die Sprüche schon vor sich gehabt. Allein es ist unstreitig, daß der Verf. dieses Theils der Sprüche im babylonischen Exil gelebt hat. Man braucht bloß auf den Vers 2, 21 hinzuweisen: כי ישרים ישכנו ארץ ותמימים יותרו בה, d. h, die Redlichen werden wieder das Land (der Väter) bewohnen und die Harmlosen werden darin bleiben, nicht mehr daraus vertrieben werden. Die Parallele dazu bildet Ps. 37, 29: צדיקים ירשו ארץ וישכנו לעד עליה und Jes. 65, 10 בחירי ועבדי (ארץ) וירשוה ישכנו שמה, und noch andere Stellen. Sollte nun der Verfasser des Hiob diese Partie der Sprüche gekannt und dagegen polemisirt haben, so muß er im Exil oder in der nachexilischen Zeit gelebt haben, was Merx' Voraussetzung umstoßen würde.

Miscellen zur rabbinischen Sprach- und Alterthumskunde.

Von Dr. J. Perles.

1. Majuma.

Mechilta Beschallach zu Exodus 14, 2: פי החירות אין חירות אלא מקום חירותן של מצרים מקום מוכחר להם (מקום אטלס) מקום עבודה זרה שלהם — — בין מגדול ובין הים שם היה גדולתן של מצרים שם היה תפארתם שם היה מקומם (מקום) מרומם של מצרים. —

Die Stelle bietet den Auslegern erhebliche Schwierigkeiten, namentlich in dem letzten Passus schwanken die Lesearten zwischen מרומם (מקום) מקומם und מקום מיוחם שלהם (Jalkut). Die münchener Handschrift der Mechilta[1]) liest aber:

---

[1]) Der Codex hebr. 117 der königlichen Hof- und Staatsbibliothek zu München enthält nach dem Catal. angeblich den Midrasch Schemoth Rabba, in Wirklichkeit aber die Mechilta, den Midrasch Wajikra Rabba und einige kleinere Midraschim: Judith, Susanna u. A. und ist von Jizchak ben Elieser hacohen für Abraham ben Menachem im Adar rischon 5193 (1433) geschrieben. Schon aus dem Einen oben angeführten Beispiele ist ersichtlich, daß diese Handschrift für die Texteskritik der Mechilta manche interessante Ausbeute liefert. Andere Beispiele werde ich später beibringen. Die Eintheilung der Parascha's weicht in manchen Punkten von der in den Editionen angegebenen ab. So beginnt die 2te Parascha mit דברו אל כל עדת בני ישראל, die dritte P. mit בעשור לחדש. Am Schlusse der zweiten Masechta heißt es: חסלת מסכתא דיהי בשלח פרעה ואית ביה פרשיות ז׳ וסימניהון והוה ומלילי ודרף ואמר חומרא אייתי בידך ואית בה הלכתא קצ״ב. שדרתא פרש׳ קדמיא ה״ל ל״ז.

Das mnemonische Zeichen bezieht sich auf die Anfänge der Parascha's: 1) והוה = ויהי בשלח; 2) מלילי = דבר אל בני ישראל; 3) ודרף = ואמר ה׳ אל משה מה מצעק; 4) וירדפו = מצרים ואחה הרם; 5) בידך = ויבאו בני ישראל אייתי; 6) חומרא = את מטך; 7) נטה את ידך על הים =. —

Zu dem Verse מלחמה איש ה׳ ist als mnemonisches Zeichen vermerkt: זין בכח קנאה בחצי סימן יוצא ועומד mit Bezug auf die

שם היתה מיומס שלהם und damit sind alle Schwierigkeiten gehoben. Das den Abschreibern unbekannte מיומס ist in מרומם (das י in ר und ס in ם) und מיוחס (מ in ח) geändert worden. Wir haben damit eine neue und soweit mir bekannt ist die älteste Belegstelle für מיומס Majuma, (vergl. meine etymolog. Studien S. 97 ff.) gewonnen. Der ganze Zusammenhang der Stellen bestätigt die Richtigkeit der Leseart מיומס, zunächst מקום חירות und מקום עבודה זרה, da die Majuma mit Zügellosigkeit und Ausschweifung verbunden war, dann בין מגדול ובין הים, da die Majuma zumeist in den Seestädten und Hafenplätzen gefeiert wurde — der Name Majuma soll ja von מים herrühren — und endlich ולא נחם אלהים דרך ארץ פלשתים, da Gaza in Philistäa der Hauptsitz der Majuma war. Unter dem Markt zu Gaza, עטלוזא של עזה (b. Ab. Sara 11 b, vergl. auch jer. Ab. Sara: ג׳ ירידין יריד עזה), der als Sitz eines Götzenkultus bezeichnet wird, ist offenbar der Sitz des Majumacultus gemeint. Es wird im Talmud discutirt, ob dessen Besuch für Israeliten statthaft ist. Nach Gothofredus in den Noten zu Cod. Theodos **XV tit. VI de Majuma** wurde die Majuma unter Constantin dem Großen gefeiert, unter Constantius verboten, unter Julian und Valens blühte sie wiederum, unter Theodosius dem Großen bestand sie eine

---

hinter einander folgenden Sätze: יש גבור במדינה ועליו כל כלי זיין וכו׳ יש גבור במדינה וכחו עליו וכו׳ יש גבור במדינה שמשקנאה וגבורה לובשתו וכו׳ יש גבור במדינה בשעה שהחצי יוצא מידו וכו׳ מלך בשר ודם יוצא למלחמה וכו׳ מלך בשר ודם עומד במלחמה וכו׳.

In dem Abschnitte ויסע beginnt פרשה ב׳ bei ויבאו אלימה und פרשה ג׳ bei הנני ממטיר לכם u. s. w., so daß die Handschrift immer mit Einer פרשה den Editionen zuvor ist. Am Schlusse der פרשת ויהי בשלח heißt es in der Handschrift: סליק פרשה ג׳, während bei uns nur 2 Parascha's verzeichnet sind. Der Abschnitt ויהי ממחרת trägt in der Handschrift die Ueberschrift פרשה ד׳, in den Editionen פרשה ב׳. — Statt חסלת מסכתא דעמלק hat die Handschrift (?) חסלת מסמתא חצירי, vielleicht ist חצירי aus חמישי verschrieben. Am Schlusse der achten Parschah in יתרו steht in der Handschrift: סליק דכי״רי. Am Anfange von משפטים lautet die Ueberschrift: גזיקין פרשת קמיתא und von אם כסף תלוה: פרשה א׳ (bei uns פרשה י״ט) und so fort: פרשה ב׳ (bei uns פרשה כ׳). — Bei לא תטה משפט אביונך beginnt פרשה ג׳, bei ובכל אשר אמרתי אליכם die 4. Parscha, bei ראשית בכורי die 5. Parscha. — פרשת כי תשא ist überschrieben: פרשה א׳ דשבת und פרשת ויקהל ist פרשה ב׳ überschrieben. In dem Memorialverse am Schlusse der Mechilta wird stets למידן richtig למדין gelesen.

Zeit lang, gegen Ende seiner Regierungszeit untersagte er sie, unter Arcadius 396 wurde sie beschränkt und 399 völlig untersagt. „Atque ita a Constantio M. ad Arcadium octies hac parte variatum. Tantum scilicet ejus retinendae populis studium fuit: tam justae contra ejus coërcendae, mox. et prohibendae Christianis imperatoribus causae visae sunt“ (Gothofr). Es ist deshalb erklärlich, daß ein so beliebtes Fest auch in den rabbinischen Schriften seine Spuren zurückgelassen hat. In unserer Stelle werden, wie überhaupt in der Mechilta, römisch-byzantinische Verhältnisse auf Aegypten u. s. w. übertragen. So läßt auch die Mechilta Joseph auf dem ägyptischen Capitol begraben werden, בקפיטולון של מצרים היה קבור יוסף[1]), so nach der Lesart der Münch. Hschr. u. der Mech. ed. Const., während in anderen Editionen בקיפוסולין und im Talm. בקברניט, das Sachs in לברנוט Labyr. emendiren wollte, zu lesen ist). — Daß auch nach Arcadius die Majuma blühte, ist geschichtlich nachweisbar. — Ich habe in den Etymologischen Studien nachgewiesen, daß in Levit. Rabba c. 5 und Jalkut Amos 6 von Majuma die Rede ist, obzwar das Wort nicht ausdrücklich erwähnt wird. In der That wird jedoch die Majuma daselbst ausdrücklich erwähnt, das seltene Wort ist bloß in den Editionen verstümmelt oder gänzlich weggelassen worden. Am Schlusse der besprochenen Stellen in Levit. Rabba heißt es: וסר מרוח סרוחים מהו מרוח סרוחים א״ר אייבו י״ג דימסיאות היה לכל שבט ושבט ואחד לכלם וכיון שגרמו העונות ובאו לידי עבירות ומעשים רעים נטלו כולם ולא נשתייר להם אלא זו בלבד להודיע כמה חטא גורם.

In Jalkut ist דימסיאות ausgefallen und die Stelle lautet: מהו מרוח סרוחים אמר אביי י״ג היו להם אחת לכל שבט ושבט וכו׳ לידע כמה תיעוב נעשה להם.

In der münchener Handschrift des Wajikra Rabba heißt es dagegen (cod. 117): מהו מרוח סרוחים אמר ר׳ אייבו שלש עשרה מיומסאות היו אחת לכל שבט ושבט ואחת לכלן וכולן חרבו ולא נשתייר מהן אלא זו בלבד לידע כמה תיעוב נעשה מהם. Nach dieser Ermittelung nehme ich keinen Anstand, auch im Midrasch Psalm 3: אר״ש כל נחמני ראית מימיך שמורדין במלך מספיק להם מזונות כתיב ויעשו להם עגל בחורב והמן יורד להם ארשביי י״ג

[1]) Ist schwerlich die richtige L. A. Anmerk. d. R.

עגלים עשו א' לכל שבט ושבט דימום לכולם שנאמר ויעשו נאצות גדולות das von den Commentatoren unzureichend erklärte דימום in ואחת מיומם zu ändern. Böhmer im Kerem Chemed 8, 131—32 streift an das Richtige, obzwar ihm die eigentliche Bedeutung von מיומם nicht bekannt war. Auf die Unsittlichkeit des Majumacultus ist an verschiedenen Stellen der Midr. und alten Versionen Bezug genommen, vergleiche Zephanja 2, 4—5: כי עוה שוכה תהיה . . . הוי יושבי חבל הים גוי כרתים וכו Targum: וי דייתבין בספר ימא עמא דחייבין לאשתיצאה, Vulg.: **gerum perditons** nach Ber. Rabba c. 28: נעשה בכרכי הים מה שלא נעשה בדור המבול שנאמר גוי כרתים גוי שהוא ראוי להכרת ferner Ber. Rabba c. 37: פתרוסים וכסלוחים היו מעמידין הוטלים ין (= אטלס, יריד) היו אלו מגגבין נזוחיהן של אלו ואלו מגגבין נשותיהן של אלו מה יצא מהן פלשתים.

II. ואטוטי, ועטוטי.

Nach der älteren Relation Sifre וזאת הברכה zu 5. M. 33, 27, jer. Taan. 4, 2 und Soferim 6, 4 soll in älteren Bibelexemplaren statt וישלח את נערי בני ישראל (2. M. 24, 5) gestanden haben: וישלח את ועטוטי (ואטוטי) בני ישראל. Erst der spätere Bericht in b. Megilla 9a führt ואטוטי als eine der von der LXX getroffenen Textesänderungen an und fügt noch hinzu, daß auch 2. M. 24 11 statt אצילי in der LXX ואטוטי gesetzt wurde. Es ist bekannt, daß sich in der LXX von diesen Aenderungen keine Spur findet, und da die beiden Stellen außerdem in jer. Meg. 1, 10 nicht aufgezählt werden, so scheint die Aufnahme derselben in den Bericht des Babli bloß aus einer Confundation mit den ג' ספרים של עזרה stattgefunden zu haben. „ואטוטי scheint nur aus Mißverständniß von anderseits hier eingeschoben zu sein." (Frankel, Vorstudien zur LXX 29; vergl. auch Herzfeld, Gesch. des Volkes Israel II, 548). Ueber die Bedeutung von ואטוטי ist viel herumgerathen worden. Geiger Urschrift 243 hält es für ein „offenbar ausländisches" Wort, „ohne Zweifel das griechische ζητητής," der Forscher, Sucher aus betrachtet das Wort als „eine tendentiöse Aenderung" des Textes. J. Levy, Ztschr. der deusch-morgenl. Gesch. 14, 276 will nicht zugeben, daß das „Wort von echt griechischer Färbung jemals im Texte einer hebräischen Bibel gestanden hätte" und betrachtet die Relation

als einen Versuch von palästinensischer Seite, um den Ursprung der LXX zu bespötteln. — In dem Berichte jer. Taanith werden aber neben ואטוטי noch Aenderungen angeführt, wie היא und מעונה, welche gewiß nicht als tendentiöse bezeichnet werden können. Ich denke mir die Sache in folgender Weise: In einem alten Codex der עזרה stand entweder im Texte oder wahrscheinlicher am Rande für נערי und אצילי ein Vermerk: ואטוטי und zwar rührte der Codex von einem persisch redenden Schreiber her, der entweder aus Versehen im Texte oder zur Erklärung am Rande für נערי nnd אצילי die persische Uebersetzung der beiden Worte, nämlich ואטוטי anbrachte. Ich halte ואטוטי für zend: zâta, geboren, huzv. zât, neupers. zâd oder zâdah, natus, ortus, filius, pullus, also die Uebersetzung von נערים und אצילים. Sollte man bei dem letzteren Worte die Bedeutung: Fürsten, Vornehme vorziehen, so ist auch in dem Falle ואטוטי nur die einfache Uebersetzung, denn zend: âzâta, neupers.: zâd oder âzâd bedeutet: wohlgeboren, edel, frei. Zâdah erscheint als Compositum zahlreicher persischer Namen: Schâh-zâdah, Königs-geboren, Prinz, Prinzessin, auch ins Neusyrische als שודא übergegangen (Nöldeke neusyr. Gram. 396); Peri-zâd, ein Kind des Genius (Pott in Ztschr. der DMG. 13, 442); Scheher zâdah ist den Lesern aus „Tausend und eine Nacht" bekannt. Tawus übersetzt נערי (Exod. 24, 5): nuchust zâdân, die Erstgeborenen, בכורים. Im Targum zum hohen Lied 6. 4 bedeutet ואטוטי wie schon Levita richtig erkannt hat, Magnaten, vornehme Leute. Die Schreibung ועטוטי ist zu verwerfen.

Im Cod. hebr. 222 der königlichen Hof- und Staatsbibliothek zu München befinden sich die אבות דר׳ נתן in einer kürzeren und von den unserer Talmudeditionen sehr erheblich abweichenden Recension (p. 84 b—107 b). Daselbst ist p. 106 b zu lesen, was sich in den gedruckten אבות דר׳ נתן nicht befindet:

שלשה ספרים נמצאו ביטי עזרא ספר מעוני ספר היא ספר ועטוטי. ספר מעוני באחד היה כתוב מעון אלהי קדם ובשנים היה כתוב מעונה בישלו את האחד וקיימו את השנים אמר ר׳ יוסי זה הוא ספר שנמצא בבית מעון. ספר ועטוטי באחד היה כתוב וישלח את ועטוטי בני ישראל ובשנים היה כתוב וישלח את נערי בני ישראל ביטלו האחד וקיימו השנים. ספר היא בכל מקום שהיה כתוב בו היא היו קורין אותו היא

ויש אומרים אחת עשרה ודאות היא בחורה ביטלו את האחד וקיימו את השנים.[1])

Der letzte Passus über ספר היא ist offenbar corrumpirt. בית מעין liegt in der Nähe von Tiberias, (**Neubauer géogr. du Talmud** 218), dem Sitze masoretischer Thätigkeit, und insofern dürfte die sonst nicht bekannte Bemerkung des R. José der Beachtung werth sein.

III. בעל הפל, בעל הפול — Amtsnamen?

נכנסין לבין האולם למזבח בלא ריחוץ ידים ורגלים דברי ר״מ וחכ״א אין נכנסין א״ר שמעון הצנוע לפני ר׳ אליעזר אני נכנסתי לבין האולם למזבח שלא רחוץ ידים ורגלים אמר לו מי חביב אתה או כהן גדול היה שותק אמר לו בוש אתה לומר שכלבו של כה״ג חביב ממך אמר לו ר׳ אמרת א״ל העבודה אפילו כה״ג פוצעין את מוחו בגורין מה תעשה שלא מצאך בעל הפול (Tosefta Kelim I).

Die Stelle wird auch von R. Schimschon zu Mischna Kelim 1, 9 citirt, er liest בעל הפיל und erklärt denselben als einen Tempelaufseher, Untersuchungsbeamten (von פלי untersuchen), der Simeon הצנוע ob der Uebertretung der Tempelvorschriften bestraft hätte (שבת י״א) בעל הפיל פי׳ איש הר הבית הממונה ובודק כמו אין פולין, wiederholt in Tosaphoth Synhedr. 83 a: בעל הפול כמו אין פולין, איש הר הבית הממונה ובודק, vgl. auch Tosaph. Joma 5 b: להביא בעל הפול. Ich halte בעל הפול für eine Umschreibung des Familiennamens des Hohenpriesters Ismael ben Phabi. Josephus schreibt den Namen: *Ἰσμάηλος τοῦ Φαβί* (Ant. 18, 2, 2; 20, 8, 8). *Φαβί*, פאבי, פיאבי ist nun offenbar der römische Name **Fabius** = בעל הפול (פול, **Faba**, Bohne). Dieser hohe Priester wird öfter genannt: Mischna Para 3, 5; Pesachim 57 a wird er selber als würdiger Priester hingestellt, dagegen soll seine Familie sehr barsch mit den Tempelbesuchern umgegangen sein, dieselben mit Fäusten und Stöcken geschlagen haben: שאו שערים ראשיכם ויכנס ישמעאל בן פיאבי תלמידו של פנחס וישמש בכהונה

---

[1]) Die erwähnten אבות דר׳ נתן sind inzwischen neulich durch S. Taussig in der Schrift נזר שלום veröffentlicht worden. S. 46 ist in unserer Stelle statt מדאות עשרה ודאות fälschlich כמדאות gedruckt.

גדולה; — אוי לי מבית ישמעאל בן פיאבי אוי לי מאגרופן שהם כהנים גדולים ובניהן גזברין וחתניהם אמרכלין ועבדיהן חובטין את העם במקלות (vergl. Tosefta Joma c. I, Joma 9 a und 35 b; Graetz Gesch. der Juden III, 255; Derenbourg essai p. 232—236, 247). Der letzte Passus des talmudischen Berichtes stimmt genau zu פוצעין את מוחו בגזירין in der Tosefta. R. Elieser sagt zu Simeon הצנוע: Du verdankst Deine Straflosigkeit nur dem Umstande, daß Dich keiner der Fabier auf frischer That ertappt hat; in flagranti entdeckt, hättest Du ihre wuchtigen Fäuste und Knüttel zu kosten bekommen. — Ismael b. Phabi lebte zur Zeit des Kaisers Tiberius und damit ist auch für die Zeitbestimmung des שמעון הצנוע, der jedenfalls der ersten Tannaïmperiode angehört, über den aber genauere Angaben fehlen (siehe Frankel דרכי המשנה 66, 91), ein fester Anhaltspunkt gefunden. Solche Umschreibungen für die Namen bekannter Persönlichkeiten und Familien kommen auch sonst vor: die Familien, in welcher sich das Geheimniß der Bereitung des Räucherwerkes forterbte (Schekalim 5) heißt בית אבטינס nach Musafia von *βοτάνη* Kräuter, Gräser, die sie bei der Bereitung anwandten, wie mir einleuchtender erscheint von *εὐθύς*, *ἐυθύνω*, weil der Sage nach der Rauch senkrecht in die Höhe gestiegen sein soll. בעל החטם mag eine Nachbildung von Naso, Nasica sein. Der Name des mit Ismael b. Phabi in Pesachim 57 a zusammengenannten Hohenpriesters יוחנן בן גרבאי wird daraus hergeleitet, daß derselbe den Weinfässern tüchtig zugesprochen habe, שהיה שותה ג׳ מאות גרבי יין. Es ist eine spöttische Verdrehung seines eigentlichen Namens בן נדבאי, Nedebaï, wie er auch wegen seiner Völlerei im Gegensatz zu dem als Schüler des frommen Pinehas (תלמידו של פינחס) bezeichneten Ismael b. Phabi mit einem Wortspiele der Schüler des Schlemmers תלמידו של פנקאי genannt wird. — בית קתרוס (Pesach. 57 a) ist die Familie des Hohenpriesters Elionaï *παῖς τοῦ Κανθηρᾶ* bei Joseph Ant. j. VIII., 1, der in der Mischna Para 3, 5 אליועני בן הקוף oder nach der Leseart des Aruch: בן הקייף genannt wird. קוף scheint eine spöttische Umdeutung von *κανθηρᾶ* zu sein (קוף Affe, *κανθήλιος* Packesel, cantherius Hengst).

IV. Anâhita im Talmud.

Pesachim 111 b: איסרא רמתי נקיר שמיה איסרא דעניותא נבל שמיה, der Genius der Ernährung heißt נקיר, der Genius der Armuth heißt נבל. Im Münchener Codex hebr. 6 lautet die Stelle: שירא רמתי נקיר שמיה דעניותא נביל שמיה, der שר, Dämon der Ernährung heißt נקיד, der der Armuth heißt נביל.

Die Münchener Handschrift des gesammten babylonischen Talmuds (cod. Pfersee) liest: שדכא רמבוני נקור שמיה ונקור קרי ליה דעניותא נביל שמיה ונביל קרי ליה und in Joma: איסרא רמתי וכו'. — Aruch פר' 5 liest: שרא דעניותא, שרא רמתי. Die Form איסרא, die sonst nirgends vorkommt, ist merkwürdig und wahrscheinlich verschrieben aus איסדא = persisch Ized, altp.: yazata, Genius, deren die Parsen 100,000 zählen (vergl. Justi Zendsprache 242, Spiegel Avesta III, XII, Haug an old Pahlavi-Pazand glossary 134) und worauf auch die Namen Jzates (מטוס, Ber. R. c. 46) und Jezdegerd und der ungarische Name für Gott: isten zurückzuführen sind. Die Namen נקיד und נבל werden von Raschi und Samuel den Meir zwar passend aus dem Rabbinischen erklärt: Die Reinheit ist die Quelle der Erhaltung, die Unsauberkeit die der Verarmung, doch ist wohl auch ein Anklang an fremde Engel- und Dämonennamen anzunehmen. Im Targum und Talmud kommt mehreremal נקר rein sein, נקיד rein, מנקדותא Reinheit nach der Lesart des Aruch vor. In den Editionen lautet das Wort immer נקר. Musafia scheint das Wort mit hebr. נקר in Verbindung bringen zu wollen, Buxtorf thut dies in allem Ernste. Auch im Syrischen begegnen wir נקדא rein und נקדותא Reinheit. Schon Michaelis behauptet, daß es in den übrigen orientalischen Sprachen nicht vorkommt, außer in dem rabbinischen נקיד. Bernstein im Lexicon zur syrischen Chrestomatie will es mit arab. נקד, echte Münzen von falschen, überhaupt Gutes vom Schlechten aussondern, zusammenstellen, also נקדא auserlesen, ausgesucht, unverfälscht, rein. Doch ist die Bedeutung: rein, fleckenlos, die die Wurzel durchweg im Rabbinischen hat, für das arab. נקד, das sehr zahlreiche Bedeutungen hat, durchaus nicht

ausgeprägt und nur künstlich aus derselben herzuleiten. Möglicher Weise ist das Wort aus z: **anâhita** (privatives a + **âhita** unrein, Schmutz) abgeschleift.

Bekanntlich hat auch der Genius der von **Ahura-mazda** ausgehenden, alle Welt befruchtenden Gewässer, die alle Fruchtbarkeit der Gewässer, Thiere und Menschen bedingende Urquelle den Namen (**Ardvi-çûra**) **Anâhita**, die reine, schmutzlose, deren Cultus sich sehr weit verbreitet hat und die im Babylonischen: **anakhita**, **anahita**, im Persischen **nâhîd**, im Arab. **nâhidua** heißt (**Norris assyrian dictionary** p. 40; **Haug** l. l. p. 61; **Spiegel Avesta III, XVII ff.**; Justi Zendsprache p. 20; Preller griech. Mythol. I, 245). Also נקיד, die reine, **Anâhita** ist der Genius der Ernährung, Befruchtung, Erhaltung. Sowohl der Name, als auch der dem Genius zugewiesene Wirkungskreis stimmt genau zu **Anâhita**, gleichviel ob man נקד etymologisch für identisch mit **anâhita** halten will oder nicht, da es jedenfalls wie **Anâhita** unzweifelhaft die Bedeutung: rein hat. Nunmehr erscheint auch die Emendation אירדא = **ized, yazata** gerechtfertigt. In der That wird **Anâhita** im **Bundehesh** 80, 11 die **Yazata Anâhita** genannt (s. **Justi Bund. lex. s. v. anâhit**). **Kohut** der jüd. **Angelol.** p. 43 der **Ardvi-çûra** ein besonderes Kapitel widmet, hat die eben besprochene, bezeichnende Stelle nicht verwerthet. Die Stelle im Traktat Pesachim 111 b (das ist eben unsere Stelle) „bietet zu wenig Charakteristisches, als daß wir auf sie des Näheren einzugehen veranlaßt sein könnten" (p. 47).

Die **Anâhita** wird auch sonst im Talmud und der späteren kabbalistischen Literatur genannt. Das unter den babylonischen Festen b. Ab. Sara 11 b aufgezählte אקניתיה ist gewiß = אנקיתיה, das Fest der **Anâhita**, ebenso das correspondirende כנוחה in jer. Ab. Sara = אכנוחה, אנכוותה. Noch im vierten Jahrhundert unter den Sassaniden wird ein Heiligthum der **Anâhita** erwähnt: **acta Martyrum** p. 95: **delubrum Nahitidis** (Rapp. in Zeitschr. der DMG. XIX, 62). — Der 22-buchstabige **Gottesname** (שם של כ"ב אותיות im יה"ר zum Priestersegen) lautet:

אנק"תם פסח"ם פספ"סים ריונ"סים.

Der erste Name, der auch im Buche Rasiel 45 a, (s. Zunz synag. Poesie 146) vorkommt, ist unzweifelhaft **Anakhitu**, wie

דיונסים sicherlich **Dionysos** und פספסים wahrscheinlich in פרפסים **Priapus** zu ändern ist. פסחם mag **Poseidon** oder פסחם = **Hephaestos** zu lesen. Den Kenner wird diese Vermischung der iranischen und griechisch-römischen Mythologie nicht überraschen.

Heidnische Götternamen werden öfter in hebräische oder rabbinische Sprachformen umgegossen. **Phallus** in מפלצת, **Serapis** in סר ומפים (b. Ab. Sara 43a, vergl Preller römische Mythol. 733 Note 5 und Sachs Beitr. II, 99, die sich gegenseitig ergänzen), syr.: עזי, **Azizus**, ἄζιζος in עזי bei Kalir; persisch **achtar**, Stern und Name eines Genius in אכתריאל (s. Zunz synag. Poesie 474). אדיריגן und אדיריתן (das. 475) sind aus p.: **ador** Feuer, **adargauneh** feuerfarbig entstanden. חחך, der Genius der Ernährung, angeblich aus den Schlußbuchstaben von פותח את ידיך gebildet scheint hyzv.: חוחאי, pers. **chodâ** Gott zu sein. Wer ist צ ר ט ך חותם הגרולו in der Bannformel bei **Buxt. lex. Rabb.** 828: etwa **Zarathustra**, der große abschließende Prophet, wie Muhammed **châtîm**, Siegel und Abschluß der Propheten genannt wird?

V. פיטומא.

Lebrecht hat in einer Besprechung meiner etymologischen Studien (hebr. Bibliographie 1871, **XI**, p. 100—101) meine Erklärung von פיטומא in j. Taan. IV p. 69 u. Jalkut haasinu durch περιτομή mit Recht beanstandet und will dem Worte an den angeführten Stellen so wie im Targum scheni zu Esther die Bedeutung πτῶμα, Leichnam vindiciren. Ich gebe meine frühere Erklärung auf, ohne jedoch Lebrecht's Deutung anzunehmen, emendire vielmehr an den zwei erstgenannten Stellen פיטומא in das auch sonst im Rabbinischen vorkommende פרטומי προτομή, **Oberkörper, Büste** (vergl. etym. Studien 94). Dadurch gewinnt die Erzählung erst ihr rechtes Verständniß. Jeruschalmi berichtet: Als Betar zerstört und Bar-Kochba getödtet wurde, brachte man seinen **Kopf** vor Hadrian (אתן טעינן ריש יה גבי אדריינוס, desgleichen in Echa Rabba 2, 2: ואייתיאו ריש יה, also nur den Kopf: den Oberkörper und nicht den ganzen Körper)... Hadrian verlangte seine Büste zu sehen, er konnte nur das In-

teresse haben, das Gesicht, die Züge des gefürchteten Agitators zu sehen, man zeigte ihm die Büste, (אמר לו חמי לי פרטומיה חמי ליה פרטומיה, in Echa Rabba: א״ל זיל ואייתיה לי ואזל ואייתיה wozu Mat. Keh. erklärt: והביאו ראשו), er fand eine Schlange um dieselbe gewunden und sagte: Hätte ihn nicht Gott getödtet, wer hätte ihn zu tödten vermocht? Hadrian schloß aus der mächtigen Kopfbildung und den ehernen Zügen Bar-Kochba's auf dessen ungewöhnliche Körperkraft. Im Jalkut גופיה פטומיא ist גופיה als die Erklärung eines den Satz mißverstehenden Glossators in den Text gerathen.

Im Targum scheni zu Esther 3, 8 dagegen ist פטימן aus פצימן oder פצין verschrieben. Haman bringt verschiedene Beschuldigungen gegen die Israeliten vor, „ihr König David wollte uns vollständig vertilgen, קטל יתנא תרתין פטימן וחר שבק ודי שבק לעברין יתהון דהכדין כתיב וימדדם בחבל השכב אותם ארצה וימדד שני חבלים להמית ומלא החבל להחיות, er tödtete uns, je zwei Maße (Loose) weihte er dem Tode und eines ließ er bestehen und die er am Leben ließ, machte er zu Sklaven, denn also heißt es (II. Sam. 8, 2) . . . er maß sie mit dem Maße, sie zur Erde legend, zwei Maße (Loose) um zu tödten und Eines, um leben zu lassen und Moab ward dem David zu Knechten. — תרתין פטימן ist also die wörtliche Uebersetzung von שני חבלים und es erscheint daher, da beispielsweise יעקב חבל נחלתו (Deut. 32, 9) im Targum Pseudojon: דנפל עמא קדישא בפיצתא דמרי עלמא übersetzt wird, die Aenderung von פטימן in פצימן oder פצין gerechtfertigt.

VI. קנצטרא, דקרטים.

Es ist bekannt, daß im Talmud und Midrasch häufig archäistische oder den Abschreibern unbekannte Fremdwörter mit geläufigeren vertauscht wurden. Ich füge den in den etymologischen Studien S. 5 ff. beigebrachten Beispielen einige neue hinzu. Die Stelle B. Bath. 16: וכל טיפה וטיפה בראתי לה רפום בפני עצמה wird in Wajikra Rabba c. 15 in folgender Weise citirt: אין לך כל ניצא וניצא שלא ברא לה הקב״ה גומא בפני עצמה und nach der münchener Handschrift des Wajikra R.: תעלה בפני עצמה. Aruch גסטר 2 citirt dagegen: אין לך כל טיפה וטיפה שהיא יורדת מן הרקיע שלא ברא לה הקב״ה גסטרא בפני עצמה und erwähnt auch noch der Variante קנצטרא ס״א.

Der Sinn wird durch die verschiedenen Lesearten nicht alterirt: jedem zur Erde fallende Tropfen ist von Gott ein besonderer Kanal (תעלה, גומא), eine besondere Form (דפוס), ein eigenes Behältniß (גסטרא, γάστρα) angewiesen. Dasselbe besagt auch die in den Editionen ausgemerzte und bloß von Aruch aufbewahrte Leseart קנצטרא. Das Wort ist aus dem einige Mal in der Mischna und den Targumim vorkommenden קמטרא, κάμτρα (נצ aus מ wie זנ aus מ in זנומתא = מומתא) verschrieben. — — Ber. Rabba c. 19 wird erzählt, die Schlange sei vor ihrer Verfluchung mit Füßen ausgestattet und einem Schafte gleich aufrecht stehend gewesen, דקרטים היה עומד כקנה ורגלים היו לו. Das von Aruch unerklärt gelassene, von Anderen תקרטים gelesene und gar mit κριτής Richter zusammengestellte דקרטים ist schon von Musafia als דרקטום directus erkannt worden. In der Münchener Handschrift des Bereschith Rabba erscheint das Fremdwort vollständig getilgt und die Stelle lautet: וקוף היה עומד כקנה וכו'.[1])

Wajikra Rabba c. 20 lautet in der Handschrift München: פרעה נכה ביזון שביקש לישב על הכסא של שלמה לא היה יודע

---

[1]) Der Cod. hebr. 97 (bei Lilienthal 96) der kgl. Hof- und Staatsbibliothek zu München, enthaltend Bereschith Rabba und einen Theil von Bamidbar Rabba (bis c. 14, Anfang בהעלותך) ist von Beer in Frankel's Monatsschr. 1857, 458 kurz beschrieben. Die Handschrift ist von geringem kritischen Werthe und wimmelt von unsinnigen Fehlern. Ber. R. enthält von Cap. 97 an nicht die in unsern gewöhnlichen Ausgaben befindliche Recension, sondern die von Zunz gottesd. Vortr. 254 Note f beschriebene und schon gedruckte שיטה חדשה לבראשית רבה על ברכת יעקב אבינו לבניו. Cap. 97 beginnt in der Handschrift: ויקרא יעקב אל בניו לא: הוה צריך קריא מימר אלא ויקרא כמו ויקרא את עשו למה שהוא גדול וכו'. Das Alter des Codex giebt der Schreiber in dem Epiloge an:

זה הספר בראשית רבה וויקרא רבה (צ"ל במדבר רבה) כתבתי אני מנחם בכ"ר שמואל מב"ע אודה לה' כי טוב כי לעולם חסדו וסיימתיו ביום א' בכ"ג שעות בחדש אלול ה' ב' שנת קע"ח (1418) ה' שזיכני לכותבו הוא יזכני להגות כו ובכל שאר ספרי הקדש אני וזרעי וזרע זרעי עד סוף כל הדורות חזק הכבתו ואמיץ הקורא בו הכותב לא יוזק לעולם עד שיעלה יחמור בסולם של ק' מעלות וה' שמים עמי מעתה ועד עולם אמן.

Ueber diese Formel, die deutschen Abschreibern vom Ende des 13. Jahrhunderts ab gehört, siehe Zunz zur Gesch. 207 und in Zeitschrift der DMG. XXV, 649 ff. den dort angeführten Formeln: עד שיעלה חמור בסולם (פרה, פרד) ist nunmehr auch die hier vorkommende עד שיעלה חמור בסולם של ק' מעלות hinzuzufügen.

מנגנאיקן, Pharao vermochte den Thron Salomo's nicht zu besteigen, weil er die Machinerie (*μαγγανικά*) desselben nicht zu handhaben verstand. In den Editionen ist מענגיקן in das gleichbedeutende und lautlich anklingende מנהגיו לא ידע geändert. — Wajikra R. c. 30 in der Handschrift: יצא פראטומי המדינה in den Editionen: גרולי המדינה.

VII. Masora.

Das Traditionswesen entwickelt sich bei allen alten Völkern, die eine heilige Literatur haben, in analoger Weise, ohne daß dabei an eine Entlehnung oder auch nur geistige Beziehung gedacht zu werden braucht. Der Allen gemeinsame Wunsch, die religiösen Urkunden so vollkommen und unverfälscht als möglich zu erhalten, lässt überall dieselben Auskunftsmittel, dieselben detaillirten Bestimmungen über die zuverlässigste Art der Ueberlieferung, über Schärfung des Gedächtnisses zur Erhaltung des Traditionsstoffes, über Zählung der Abschnitte, Verse und Buchstaben der heiligen Texte (Masora) entstehen. Ueber die heilige Literatur der Inder schreibt Max Müller: „Diese Sammlung (des Rigveda) besteht aus zehn Büchern und enthält im Ganzen 1028 Hymnen (nach einer andern Zählung 1007 Hymnen). Schon gegen 600 vor Chr. finden wir, daß in den Theologenschulen Indiens jeder Vers, jedes Wort, jede Sylbe des Veda sorgfältig gezählt worden war. Die Anzahl der Verse, wie sie in den Abhandlungen jener Zeit berechnet wird, schwebt zwischen 10,402 und 10,622; die der Wörter ist 153,826, die der Sylben 432,000. Mit diesen Zahlen und mit der Beschreibung, welche in diesen uralten Abhandlungen von jedem Hymnus, seinem Metrum, seiner Gottheit, seiner Versszahl gegeben wird, stimmen unsere modernen Vedahandschriften so genau überein, als man nur unter den Umständen erwarten kann" (Max Müller Essays I, 9, 69). Die „überraschende Aehnlichkeit dieses Verfahrens mit dem der Massoreten" wird denn auch von Lazarus Geiger Ursprung und Entwickelung der menschlichen Sprache und Vernunft I, 301, 470 betont. „Der Gedanke — sagt L. Geiger — die Bestandtheile eines heiligen Buches, von den Ver-

sen bis auf Elemente der Wörter herab zu zählen, ist gewiß etwas, dessen zweimaliges Vorkommen, einige Verwunderung erwecken darf. Auch der Zweck ist beide Male derselbe, nämlich den Text vor Verfälschung zu bewahren. Bedenken wir, wie viele Vergleichungspunkte die Brahmana's in ihrem Verhältniß zu den Hymnen bei aller sonstigen Verschiedenheit mit dem Talmud und seiner Stellung zur Bibel bieten, so wird man schwerlich umhin können, eine äußere Ursache für diese Uebereinstimmungen aufzusuchen. Gerade um die Zeit, auf die es hier ankommt, etwa ein Jahrhundert nach Alexander, drängt sich Alles zusammen, um die geistigen Beziehungen Vorderasiens zu dem Osten sehr lebhaft erscheinen zu lassen". Die Annahme einer „äußern Ursache" erscheint mir nicht unbedingt nothwendig, es läßt sich auch ein mehr als „zweimaliges Vorkommen", außer bei den Indern und Juden, auch noch bei den Parsen und Arabern nachweisen und die auf dasselbe Ziel gerichtete Pietät hat bei verschiedenen Religionsgenossenschaften ein ähnliches Verfahren zur Sicherung des religiösen Erbtheiles geschaffen. M. Haug schreibt: „Wie die Brahmanen und Juden die Verse, Worte und Sylben ihrer heiligen Bücher zählten, so auch die Parsen. Es liegt mir eine derartige Zählung aller Verse der fünf Gatha's . . . in einem alten Codex von Pehlevischriften vor. Sie führt den Titel **chîm-i gâsân**, das Wesen des Gâthâ's und erwähnt die Zahl der Stanza's und giebt den mystischen Grund dieser Zahlen an, gerade wie die Brâhmana's. Am Schlusse wird dann ein detaillirtes Resumé der Zählung gegeben, wornach von **ahyâ yâsâ** (Jas. 28, 1) bis **dregavê vahyô** (Jas. 53, 9) die Zahl aller Stanza's 274, die der einzelnen metrischen Zeilen, aus denen die Stanza's bestehen 1016, die der Worte 5567, die der Sylben mit langem Vokal 9999, die der Consonanten 16,554 beträgt. Zugleich wird beigefügt, wie viele **Gâs** oder Zeilen jede Stanza der fünf Gâthasammlungen habe." (Die **Ahuna-vairya**-Formel, das heiligste Gebet der Zoroastrier, mit dem alten Zend-Commentar (Jasna 17) übersetzt und erklärt von M. Haug, München 1872, S. 9).

Von Ibn-Abbâs wird berichtet, „daß er nicht nur die Verse, sondern auch die Wörter und Buchstaben des ganzen Buches, (des Koran) zählte" (Sprenger Mohammed III, CVII). — Wenn

man die von L. Geiger betonten geistigen Beziehungen Vorderasiens zu dem Osten gelten läßt, so überrascht das Zusammentreffen der von König Salomo gedichteten 1005 Lieder (I. Kön. 5, 12) mit den 1007 Hymnen des Rigveda. Nach M. Müller ist der Rigveda wahrscheinlich nicht jünger, als die ältesten Theile der Bibel und „erschließt in voller Wirklichkeit eine Periode, von welcher wir in Griechenland nur Ueberlieferungen und Namen wie Orpheus und Linus besitzen und bringt uns den Anfängen der Sprache, des Gedankens und der Mythologie so nahe, als uns literarische Urkunden in der arischen Welt jemals bringen können" (Essays I, 5, 70). Wie, wenn nun diese genau festgestellte und im Munde des Volkes wohl bekannte Zahl der Hymnen des Rigveda dem Erzähler des Königsbuches vorgeschwebt hätte, der damit Salomo den gleichen Rang mit den Dichtern des Veda anweisen wollte, Salomo, „dessen Weisheit größer war als die Weisheit aller Söhne des Morgenlandes und als alle Weisheit Aegyptens" (I. Kön. 5, 10). — Für die von den Brahmanen noch heute ihren heiligen Schriften zugewandte Sorgfalt ist der Bericht eines Augenzeugen, des Herrn Prof. M. Haug (Brahma und die Brahmanen. Vortrag in der öffentl. Sitzung der kön. Akademie der Wissenschaften zu München gehalten, 1871, S. 47—48) sehr interessant: „Bei einer Versammlung von Brahmanen, . . . über die ich im Jahre 1861 präsidirte, fanden sich etwa 600 Mitglieder der Brahmanenkaste, meist aus dem Dekhan ein, die den Ehrentitel Bhatta führten und als professionelle Hersager der wedischen Texte berühmt waren. Die besten . . . wußten den Text der wedischen Lieder in dreifacher Form u. s. w. auswendig. Daß dieses Auswendigwissen nicht etwa bloße Präcension war, davon hatte ich mehr als einmal Gelegenheit, mich zu überzeugen. Jeder mit den Anfangsworten angeführte Vers des Rigveda oder Stück eines Brahmana oder eines andern vedischen Buches wurde sofort auf Verlangen vollständig mit Beobachtung des Accents ohne einen Fehler aus dem Kopfe hergesagt. Auf mein Befragen, wie viel Zeit gewöhnlich auf das Auswendiglernen eines so massenhafter Stoffes verwandt werde, erhielt ich zur Antwort: zwölf bis funfzehn Jahre, was auch sehr glaublich klingt. Brahmanen versicherten mich oft, die Kenntniß

der vedischen Texte stehe so fest in den Köpfen der Bhatta's, daß, wenn man alle vorhandenen Exemplare der Weda's sammeln und verbrennen würde, innerhalb eines Jahres alle genau in derselben Form, demselben Wortlaut und mit denselben Accenten wiederhergestellt werden könnten."

VIII. Bileam-Jesus und Pontius Pilatus.

Es ist bekannt, daß der Stifter des Christenthumes an mehreren Stellen des Talmud unter dem Namen Bileam angeführt wird. Auch für die Stelle in Synhedr. 106 ist dies nachgewiesen worden (Levy chald. Wörterbuch I, 337; Geiger jüd. Zeitschr. 6, 34), doch enthält diese Stelle noch Manches, was der Aufhellung bedürftig ist. R. Chanina, von einem Judenchristen (צדוקי, im Jalkut מטות: אפיקורוס) nach dem Alter Bileam's befragt, antwortet: es ist darüber Nichts aufgezeichnet, aber aus dem Psalmenverse 55, 24: „die Männer der Blutschuld und des Truges erreichen nicht die Hälfte ihrer Tage" folgt, daß er 33 oder 34 Jahre alt geworden sei. Darauf der Judenchrist: Richtig, ich habe das Buch Bileam's (פנקסיה דבלעם, im Evangelium) gesehen und es steht darin: 33 Jahre war der lahme Bileam alt, als ihn der Räuber Pinehas tödtete, בר תלתין ותלת שנין בלעם חגירא כד קטיל יתיה פנחס ליסטאה. Das stimmt nun vollständig zu Jesus, der bei seinem Tode 33 Jahre alt gewesen sein soll. Wer ist aber der Räuber Pinehas, der ihn tödtete? Geiger geht über diese Schwierigkeit leicht hinweg: „Wie Pinehas gewissermaßen der Gattungsname der Eiferer für die wahre Religion ist, so Bileam der der Verführer zum Abfalle." Das Epitheton: Räuber für Pinehas, von dem es auch nicht ausdrücklich bezeugt ist, daß er selber Bileam getödtet habe, ist jedenfalls befremdlich und hat schon Raschi veranlaßt, ליסטאה durch die Erklärung שר צבא, Heerführer abzuschwächen und hinzuzufügen: obzwar Andere als Pinehas den Bileam getödtet haben, so wird doch der Kampf (4. B. M. 31, 6—8) nach der Hauptperson Pinehas benannt, ואפילו קטליה אחר כל המלחמה נקראת על שמו. Und überdieß liegt die Annahme nahe, daß, da an unserer Stelle Jesus unter dem Namen Bileam auftritt, auch „Pinehas der Räuber" als stellvertretende Bezeichnung für eine mit der Geschichte Jesu im Zusam-

menhange stehende Person aufzufassen ist. Ich lese statt פנחס ליסטאה פנחס פליסטאה: und der Name des Procurators Pontius Pilatus, der das über Jesus gefällte Todesurtheil bestätigte, tritt uns deutlich entgegen. Die Parallele wird durch den Anklang an Pinehas vollständig durchgeführt. Die Namen der correspondirenden Personen sind in geschickter Weise verballhornt: Bileam wird durch Pinehas, Jesus durch פנחס פליסטאה = Pontius Pilatus zum Tode befördert. Pilatus אפליטוס wird im Targum zu Esther 5, 1 und Targ. scheni zu 3, 1 neben Jesus unter den Ahnen Haman's aufgezählt.

Nun gewinnen auch die unserer angezogenen Stelle vorangehenden und folgenden Sätze ein besseres Verständniß. Der Schlußsatz lautet: בכולם (רש״י: מלכים והדיוטות) לא תפיש ותדרוש (לגנאי) לבר מבלעם הרשע דבמה דמשכחת ביה דרוש ביה (דכל מה דמשכחת ליה לגנאי דרוש.) Ein solch lebhaftes Interesse ist nur bei einer in die Geschicke Israels tief eingreifenden Persönlichkeit erklärlich. Noch deutlicher spricht der vorangehende Satz:

ואת בלעם בן בעור הקוסם קוסם נביא הוא א״ר יוחנן בתחלה נביא ולבסוף קוסם היינו דאמרי אינשי מסגני ושילטי הואי אייזן לגברי נגרי.

„Und Bileam Sohn Beor's den Zauberer tödteten die Israeliten (Josua 13, 22). Warum der Beiname: Zauberer, da er doch ein Prophet war? R. Jochanan: Ursprünglich war Bileam ein Prophet, später ward er ein Zauberer, wie das Sprüchwort sagt: die früher mit vornehmen Herren verbunden war, knüpft nunmehr ein Verhältniß mit Schiffern oder Zimmermännern an, רש״י: אשת סגנים ושרים היתה וינתה למושכי חבל ספינה (נגרי) ל״א נגרי חרשים. Im Jalkut מטות lautet der Satz: מסגני ושליטי הות לגברי נגרי, und אייזן ist wol aus Censurrücksichten ausgefallen. Die Beziehung auf Jesus und der in dem Sprüchworte liegende Hinweis auf seine Mutter, für die man einen vornehmen Stammbaum herauszufinden bemüht war (D. Strauß das Leben Jesu, zweite Auflage, 333) sind unverkennbar. Auch das folgende א״ר שקיימו בו ארבע מיתות bezieht sich gleichzeitig auf Bileam und Jesus. Vgl. Pesikta rabb. c. 21: אם יאמר לך ברא דזניתא תרין אלקים אינון אמור ליה פנים בפנים דברו אין כתיב כאן אלא פנים בפנים דבר und Midr. Kohel. 4, 6, Debarim Rabba פ׳ ואתחנן: יש אחד ואין שני גם בן ואח אין לו אין לו לא אח ולא בן אלא שמע ישראל ה׳ אלהינו ה׳ אחד.

IX Cröſus in Talmud und Midraſch. Eleaſar b. גביני בן חרסון .חרסום

Der Talmud gedenkt an einigen Stellen Toſefta Joma I, Joma 9a und 35b, jeruſch. Joma III des hohen Prieſters Eleaſar (oder Elieſer) ben חרסום (oder חרסום, ſiehe Rabbinowicz דקדוקי סופרים zu Joma a. a. O.) und hebt neben der Frömmigkeit den großen Reichthum deſſelben hervor. Sein Vater חרסום ſoll ihm tauſend Städte und tauſend Schiffe als Erbſchaft hinterlaſſen haben, ſeine Mutter ließ ihm für den Dienſt im Tempel einen Leibrock im Werthe von 20,000 Minen aus ſo koſtbarem und durchſichtigem Stoffe anfertigen, daß die Prieſter das Tragen deſſelben aus Anſtandsgründen unzuläſſig erachteten. Reichen Leuten, die ihre mangelhafte Beobachtung der religiöſen Vorſchriften mit der Sorge um die Bewahrung ihrer Reichthümer entſchuldigen wollen, wird die Frage entgegengehalten: biſt Du etwa reicher als Eleaſar ben חרסום, der trotz ſeiner unermeßlichen Reichthümer in der beſcheidenſten Weiſe ſich dem Studium der Lehre hingab? Er wird neben Ismael dem Fabier genannt und die Dauer ſeiner Function als Hoherprieſter auf eilf Jahre angegeben. Joſephus Alterth. 18, 2, 2 kennt einen Hohenprieſter Eleaſar ben חרסום nicht, läßt aber zwiſchen Ismael dem Fabier und Simeon b. Kimchith einen Hohenpriſter Eleaſar ben Anan und zwar ein Jahr lang fungiren (vergl. Graetz Geſch. der Juden III, 255) und da der talmudiſche Bericht über die Functionsdauer der Hohenprieſter auch ſonſt unſicher iſt, ſo iſt die chronologiſche Differenz der 11 Jahre des Eleaſar ben חרסום nach dem Talmud und des Einen Jahres nach Joſephus nicht zu urgiren und die Identität von Eleaſar b. חרסום und Eleaſar b. Anan anzunehmen. Aber es beſteht doch neben der chronologiſchen Differenz auch eine Verſchiedenheit in den Namen der Väter, hier חרסום und dort Anan? Die Schwierigkeit wird beſeitigt, wenn der Nachweis gelingt, daß בן חרסום nicht das Patronymikon, ſondern ein Beiname iſt, wie ähnlich die Hohenprieſter jener Zeit in gutem oder böſem Sinne öfter zu führen pflegten (פנקאי, גרבאי). Der gewünſchte Nachweis wird aus einer meines Wiſſens bisher noch nicht beſprochenen Stelle im Midraſch zu Kohélet 4, 8 geliefert: יש אחד וה גביני בן חרסון

ואין שני שאין לו בן וזג גם בן ואח אין לו שהיה יחיד לאמו ואין קץ לכל עמלו ממה שהניח לו אביו גם עינו לא השבע עושר שהיה סומא אותה מעיניו ולמי אני עמל ומחסר את נפשי מטובה אמרו בשעה שמת אביו אמר לאמו הראיתי כל כסף וזהב שהניח לי אבא אולת וחמיית ליה חד כורא דדינרי והוה קיימא היא מן דין סיטרא והוא מן דין סיטרא ולא חמין דין לדין. ר׳ לוי בשם רישלקיש אמר יום שמת גביני בן חרסון נלר בלשאצר סנטרא דבבל.

„Da ist ein Einzelner" das paßt auf גביני בן חרסון; „und hat keinen zweiten" der hatte seines Gleichen nicht; „auch hat er weder Sohn noch Bruder" er war das einzige Kind seiner Mutter; „seines Mühens ist kein Ende," da ihm sein Vater eine sehr große Erbschaft hinterließ; „auch sein Auge bekommt den Reichthum nicht satt," er war einäugig; „für wen mühe ich mich und lasse es mir am Wohlleben abgehen?" Man erzählt: als sein Vater starb, sprach er zu seiner Mutter: zeige mir doch alles Gold und Silber, das mir mein Vater hinterlassen hat. Da zeigte sie ihm einen Haufen von Goldstücken, der so hoch war, daß sie auf der einen und er auf der andern Seite des Haufens standen und die Beiden einander nicht sehen konnten. R. Levi im Namen des R. Lakisch sagt: Am Todestage des גביני בן חרסון wurde Belsazar, der Regent (Senator, סנטרא) von Babylon geboren.

Es wird hier auf einen wegen seiner Reichthümer allgemein bekannten Mann angespielt und die Identificirung von גביני בן חרסון und Eleasar בן חרסום wäre nahegelegt, wenn nicht die ausdrückliche Bemerkung, daß גביני בן חרסון einäugig war, also nicht hoher Priester sein konnte, dem widersprüche. Was hat ferner die räthselhafte Notiz am Schlusse der Agada, daß der Todestag des גביני בן חרסון mit dem Geburtstage Belsazar's, Königs von Babylonien zusammenfalle, zu bedeuten? Ich nehme an, daß חרסום, das in חרסום und חרסון corrumpirt wurde, nichts anderes als der Name Crösus ist, dessen im Alterthum wie heute vielverbreitete Geschichte auch zur Kunde der Talmud- und Midraschweisen gelangte und von denselben nicht als Eigenname, sondern als allgemeine Bezeichnung für einen ungemein reichen Mann gebraucht wurde. בן חרסום bedeutet also einen Crösus, einen reichen Mann oder den Sohn eines solchen. Daß חרסום in der That Crösus ist, beweist eben am Schlagendsten

die Notiz des R. Lewi, daß Crösus und Belsazar, König von Babylonien chronologisch zusammengehören, da in der That Crösus, König von Lydien und Belsazar = Nabonned, König von Babylonien Zeitgenossen waren und das Loos, von Cyrus besiegt zu werden, theilten. Es ist nun nicht mehr auffallend, daß der im Talmud als Eleasar בן חרסום angeführte hohe Priester von Josephus Eleasar b. Anan genannt wird. Josephus nannte ihn mit seinem vollen Namen, der Talmud bezeichnete ihn nach seinen Reichthümern mit Weglassung des väterlichen Namens als Eleasar, den Crösus. Wahrscheinlich wurde er mit diesem Beinamen gewöhnlich von seinen Zeitgenossen genannt, wie der Held des Midrasch gleichfalls wegen seiner Reichthümer גביני der Crösus genannt wurde und ein moderner Agadist die Familie Rothschild als בני חרסום zu bezeichnen keinen Anstand nehmen würde.[1])

Es erübrigt noch, das Dunkel, das über den Namen גביני gebreitet ist, aufzuhellen. Der Midrasch setzt den Namen als allgemein bekannt voraus und es ist anzunehmen, daß der Träger desselben dem Judenthume angehörte oder doch wenigstens mit der Geschichte des Judenthums irgendwie in Berührung kam. Sollte sich keine weitere Spur von demselben erhalten haben? Die Mischna Tamid 3, 8 kennt גביני כרוז, den Rufer גביני, der über eben so ungewöhnliche Stimmmittel wie גביני בן חרסום über ungewöhnliche Reichthümer zu verfügen hatte. „Der Schall seiner Stentorstimme, wenn er des Morgens die Priester zum Tempeldienste zusammenrief, drang bis nach Jericho." Diesen Stimmriesen, über dessen sonstige Verhältnisse nichts weiter bekannt ist, hat nun der Midrasch wol nicht im Auge. גבינו ist genau der römische Familienname Gabinius und es ist wohl denkbar, daß dem Midrasch der römische Proconsul Gabinius, der Urheber der lex Gabinia, vorschwebte, der sich in der jüdi-

---

[1]) In dem Verzeichniß der sog. zehn Märtyrer, Midrasch Echa 2, 2 wird auch ein Eleasar חרסנה aufgeführt, doch fehlt dieser Name in der Parallelstelle Midrasch Psalm 9 und im Midrasch der zehn Märtyrer und selbst im Midrasch Echa wird die Aufnahme des Eleasar חרסנה in die Liste als eine strittige Thatsache hingestellt: רבי סדסון ומעיילין רבי ואית דמסקין אלעזר חרסנה.

schen Geschichte eine traurige Berühmheit erworben (Graetz Gesch. der Juden 3, 173—174) und dessen ungeheuere Habsucht aus der römischen und jüdischen Geschichte gleich sehr bekannt ist. Pompejus gewann ihn für seine Zwecke durch reiche Geschenke und in dem Bruderkriege zwischen Hyrcan und Aristobul ließ er sich von dem letzteren durch die Summe von 130,000 Gulden bestechen und brandschatzte öfter die Bewohner Palästina's. Er übte die größte Verschwendung in schwelgerischen Gast- und Trinkgelagen, sowie in sonstiger Ueppigkeit und grenzenloser Pracht. „Gegen Gabinius' Landhaus zu Tusculum war, wenn wir Cicero hören, die berühmte Villa des Lucullus nur eine Bauernhütte" (Pauly Realencyclop. für das class. Alterth. III, 571).

X. שפוטים, בן אפטונית פוטן.

Das Wort פטן, פוטן, אפטן kommt einige Male in den Midraschim vor oder liegt agadischen Deutungen zu Grunde, ohne daß dasselbe von den Lexicographen und Commentatoren immer genau erkannt wurde. Es ist das spätgriech. πουτάνη, πουτάνα, putana, Buhlerin, nach Scaliger von putus klein: die kleine (Dirne), davon putagium siehe Ducange gloss. med. lat., franz.: putain, altspan. putãna it. puttana, auch vom Männern gebraucht: Der Buhler. Musafia und de Lara denken an ὑπεύθυνος schuldig, Buxt. schreibt: fecit capones, castravit, eviravit aves et bestiup. Voces peregrinae et corratae, nach Andern soll es reich, namentlich an Vieh bedeuten, Lonsano hat das Richtige erkannt. Ber. R. c. 86 wird der Name Potiphar agadisch gedeutet: פוטיפר שהיה פורע עצמו לע"ז כיון שירד הפר לשם נעשה פוטנן, סרים פרעה שנסתרם בגופו מלמד שלא משיפר לקחו אלא להשמיש וסרסו הקב"ה בגופו wird in פטן und פר zerlegt, Potiphar wollte sich des Stieres, wie Joseph mit Bezug auf Deuter. 33, 17 genannt wird, zu geschlechtlichem Verkehre bedienen, vgl. Sota 13b. פוטיפר סרים פרעה אמר רב שקנאו לעצמו בא גבריאל ופירש מעיקרא סריס פוטיפר ולבסוף פוטיפרע, Potiphar wollte den Joseph zur Unzucht gebrauchen, wurde aber von dem Engel entmannt. — Durch die richtige Erkenntniß des Wortes פטן wird man auch die Anspielung in Mechilta בשלח (ed. Friedm. 53a) verständlich: ואת יואש עשה

שפטים אל תקרי שפטים אלא שפוטים ומה שפוטים עשה (נעשו בו Handschr. München: אמרו העמידו עליו בריונות קשים אשר לא ידעו אשה מימיהם וענו אותו במשכב זכר כענין שנאמר וענה גאון ישראל וכו׳ וכתיב ובלכתם ממנו כי עזבו אותו בחלאים רבים וכו׳ ; vgl. Tanchuma ומניין שנבעל (יואש) כנשים וכו׳ אל תקרי שפטים : ואר׳א אלא שפוטים.

Weiß läßt die Stelle unerklärt, Friedmann gesteht eine Deutung nicht zu wissen. **Math. Keh.** zu Exod. R. c. 8 schreibt: שפוטים לשון ערוה ופטומי מלה וכו׳ או י״ל מלשון פטפט ביצרו. שִׁפְטִים (**II. Chron.** 24, 24) wird in שפוטים (von פוטן, פוטי) umgedeutet und daraus deducirt, daß der König Joas von Päderasten mißbraucht, sodann im Stiche gelassen wurde und an den Folgen zu Grunde ging. Diese midraschische Auslegung ist auch in der Vulgata: in **Joas quoque ignominiosa exercuêre judicia** angedeutet.

Auch in der für die Geschichte des christlichen Sektenwesens sehr interessanten und von Graetz Gesch. der Juden 4 [1], 563—564 besprochenen Midraschstelle zu Kohel. 1, 8 ist bei אויל ואשכחיה עבר בן אפטוניה nicht mit Graetz an *ἀφθονία* Neidlosigkeit, sondern wieder an *πονηρία* zu denken. „Ein Schüler des R. Jonathan ging zu den Sektirern (מינים), aber R. Jonathan suchte ihn auf und fand ihn an den von den Sektirern veranstalteten Orgien betheiligt. Sie gaben sich Alle mit Einem Mädchen ab und auf R. Jonathan's rügende Frage: Ist dieß jüdische Art? wurde statt einer Antwort die freche Aufforderung zur Theilnahme unter Hinweis auf den von ihnen in fleischlich-communistischem Sinne gedeuteten Vers der Sprüche 1, 14 an ihn gerichtet. Er entfloh, sie liefen ihm nach und richteten die spöttischen Worte an ihn: Muttersöhnchen, gehe und erzähle Deiner Mutter, daß Du unser Treiben nicht mitangesehen hast, denn hättest Du es gesehen, so wärest Du uns und nicht wir wären Dir nachgelaufen."

XI. עיפוי, עופא, שער העופות.

משער המשנה (**Zephanja** 1, 10) übersetzt das Targum מן שער רמשנה עופא. Raschi schreibt שני שהוא שער העופות לו. Kommt aber sonst in rabbinischen Berichten ein שער העופות

in Jrusalem vor? Kimchi z. St. liest עפלא im Targum. Levy chald. Wörterbuch II, 206 übersetzt Geflügelthor oder Opha. Das Targum hat jedoch שער המשנה als Doppelthor gefaßt und עיפא hängt nicht mit dem hebräischen עוף Geflügel, sondern mit chald. עוף, syr. עף verdoppeln zusammen. מגלה עפה (Zach. 5, 1) wird von Midrasch als eine doppelte Rolle aufgefaßt, siehe Raschi z. St. — Dieselbe Wurzel עף verdoppeln haben R. Nathan עף 2, Raschi und Levy H, 232 in der Stelle Chagiga 15a: נמירא דלמעלה לא הוי לא ישיבה ולא עמידה, ולא תחרוח ולא עורף ולא עי פ וי als verkannt, indem sie עיפוי Ermüdung (עיפות) fassen. Die richtige Lesart lautet: למעלה לא הוי לא ישיבה ולא עמידה ולא עורף ולא עיפוי. Maimonides im Comment. zur Mischna חלק היסוד השלישי, schreibt: שללו ממנו החכמים ז"ל הדבור והפרוד ואמרו אין למעלה לא ישיבה ולא עמידה לא עורף ולא עיפוי כלומר לא פירוד והוא עורף ולא חיבור והוא עפוי מלשון ועפו בכתף פלשתים כלומר ידחפו אותם בכתף להתרחב בהם. Pococke hat den Ausdruck לא עורף ולא עיפוי nicht verstanden und übersetzt: neque sessus neque statio, neque Oreph neque Ippui (Porta Mosis I, 166). Reifmann im המגיד 1871, 174 weiß nicht, wieso עיפוי Verbindung und עורף = פירוד sein soll, er vermuthet von מזבחותם ערף, (Hosea 10, 12). Für עיפוי ist jedoch die Bedeutung nach dem oben Angeführten vollkommen klar. Der Sinn der Stelle ist: bei Gott kann nicht von Sitzen und Stehen, von Hinten (und Vorn), von einer oder mehreren (doppelten) Seiten die Rede sein. Die Lesart ולא תחרוח ist die in den Text gerathene Randbemerkung eines Lesers, der ולא עורף mit קשה ערף in Zusammenhang brachte und durch תחרוח näher erklärte.

(Fortsetzung folgt).

Zur karäischen Bibliographie.

Von Dr. P. F. Frankl.

(Fortsetzung und Schluß).

Was den Stil betrifft, in dem diese Fragengruppe geschrieben, so ist er viel gefälliger und viel reiner, als der des Sefer Neïmoth und Machkimath-Pethi, so daß wir der Ansicht wären, es läge uns hier nicht eine Uebersetzung aus dem Arabischen vor, sondern ein vom Hause aus hebräisch geschriebenes Schriftchen. Arabische Redewendungen oder Construktionen sind nur wenige nachweisbar. Der Ausdruck מענה, ursprünglich arabisch, ist bei den Karäern heimisch geworden. Etwas lebhafter erinnert an eine arabische Umgangssprache der mehrfache Gebrauch der Vocativ-Partikel אי.[1]) Die griechischen Wörter, die in diesen שאלות vorkommen, sind zwar sehr wenig, aber keinesweges etwa erst von einem Vertenten, oder von einem späteren Schreiber hinzugefügt worden. Vielmehr können sie da, wo sie stehen, so wenig entbehrt werden, daß sie nur vom Verfasser herrühren müssen. Doch sind sie so uncorrect geschrieben, daß wir von 5 Wörtern nur eines mit Sicherheit wiedergeben können: מלך שהיו לו ב פְּרֵטוֹרִיאָה, wo פרטוריאה = *πραιτώρια* ist. Die Einwirkung des Griechischen und Arabischen auf den Stil unserer שאלות ist eine so geringe, daß sie nur sehr ungenügende Momente uns an die Hand gibt, Ort und Zeit der Abfassung daraus zu bestimmen. Bedeutender ist die bereits hervorgehobene — wenn auch nicht völlig durchführbare — Uebereinstimmung mit den philosophischen Schriften Joseph Haroëh's, besonders die Uebereinstimmung in der Art, wie gerechtfertigt wird, warum Gott Menschen schafft, die von frühester Kindheit an mit Leibesfehlern behaftet sind. Wichtig ist ferner, daß nicht die geringste Spur

---

[1]) So in der Verbindung: אמר לו אי כסיל התורה בחכמת הלב ואמר חזקיהו אי חי העולמים u. s. w. ; וכו' ; ודוד לי״י אמר: אי י״י und: u. s. w. אי כפרן אמשול לך משל.

von Gehässigkeit gegen Rabbaniten in unserer Fragengruppe sich zeigt. Sogar bei Gelegenheit einer Anspielung auf das שיעור קומה — eine Gelegenheit, die ein Karäer selten vorübergehen läßt, ohne die Rabbaniten zu schmähen — unterließ es der Respondent unserer שאלות, etwas Unehrenhaftes über die Rabbaniten zu sagen. Beruft er sich doch einmal auf die בעלי הקבלה als auf eine Autorität, freilich nicht in der Auslegung einer gesetzlichen Vorschrift, sondern in Lebenserfahrung und in der Würdigung des im Herzen eines Jeden ruhenden Triebes zur Selbsterhaltung. [1])

Frappant sind ferner die vielen Beziehungen zur rabbinischen Agada, die unser Respondent sich zu eigen macht, wo sie ihm gefällt, und die er nicht, wie die Späteren, Hadassi voran, nur studirt, um ihre Schwächen kennen zu lernen, und nur mittheilt, um ihre Blöße aufzudecken. Dies Alles scheint uns als Beweis für ein ziemlich hohes Alter unsres Schriftchens gelten zu können. Die Heimath unserer Fragengruppe dürfte vielleicht Palästina sein, wo die Leute eben so gut verstanden, wenn man zu ihnen vom *πραιτώριον* des Königs sprach, wie, wenn man in der Anrede eine arabische Partikel gebrauchte. Zweck unserer Fragen war sicherlich der, den Gottesbegriff in seiner Reinheit dem Volke auf eine mundgerechte Weise beizubringen. Ob dieser Zweck durch ein hebräisch geschriebenes Schriftchen erreicht werden konnte, wir bezweifeln es; und in der That hätte nicht die Pietät späterer Karäer diese שאלות uns erhalten, dann wäre auch nicht die leiseste Kunde davon zu uns gedrungen. Die späteren Abschreiber scheinen unsere „Fragen" gewöhnlich in Einem Bande mit den Schriften Joseph Haroëh's vorgefunden und dann zusammen mit diesen copirt zu haben. So schließt der Copist unserer שאלות im M. S. Pts. Nr. 683 mit den Worten:

וראה והבן כי אנחנו כותבים בזה הספר הי"ג מלות שהם לבעלי הדעת. ואלו הם הי"ג מדות — מלות ließ — שהורו בעלי המדע:

דבר, נעדר, ונמצא, קדמון, וחדש, גוף, ומקרה, חתיכה, מחובר, מופרד, שוכן, מתנועע, והויה.

---

[1]) So wendet er ihren Ausspruch an: הבא להרגך השכם להרגו.

אלהים למדיהני מנעורי ועד הנה אגיד נפלאותיך אבוא בגבורות יהי אלהים אוכיר צדקתך לבדך. הם נשלמו הט"ו שאלות, עם הריג מלות, ההלה לישוב תהלות ושומע תפלות.

Dieſelben 13 termini technici der Mutaziliten werden auch an der Spitze des ספר נעימות unmittelbar nach der Kapitelangabe vor der Widmung, ohne weitere Angabe, vorgeführt. Nur ſteht da für ומקרה das gleichbedeutende ואפע, das übrigens punktirt iſt.[1])

Wir haben geſehen, daß die erſte Fragengruppe keineswegs ein Ganzes bildet, auch nicht einen Theil der Religionsphiloſophie methodiſch behandelt. Nach dieſer Seite hin unterſcheidet ſich von ihr vortheilhaft die zweite Fragengruppe [M. S. Ptsb. Nr. 684].

Dieſe iſt in ihrer Zuſammenſtellung ſyſtematiſch. Von den 34 Fragen dieſer Gruppe könnten die letzten 21 für eine Dispoſition oder richtiger für einen Auszug aus dem S. N. oder M. P. Joſeph-Haroëh's gehalten werden. Gedankengang, Beiſpiele und Citate: alles das ſtimmt mit Joſeph's ächten Schriften überein. Da ſie im Einzelnen nicht viel Intereſſantes bieten, und wir in einer demnächſt zu veröffentlichenden Schrift den Gedankengang des S. N., als eines Buches über die Wurzeln der Religion, überſichtlich darſtellen werden, mag uns hier die Mühe erſpart bleiben, die 2. Fragengruppe zu ſkizziren. Die erſten 13 Fragen bilden gewiſſer Maaßen einen Prodromus zum Ganzen, in ſo fern darin ganz beſonders die Nothwendigkeit betont wird, Gott בחכמה הלב zu erkennen.

Ueberſchrieben ſind dieſe Fragen: שתרון דברי הדעה מדברי ארוננו משה רבנו ע"ה בפסוק וידעת היום והשבות אל לבבך.

Dieſe Ueberſchrift, geſchrieben von derſelben Hand und mit derſelben Tinte, wie das Ganze, paßt vorzüglich zur Antwort auf die erſte Frage:

שאלה: אם יאמר אומר מה הדבר אשר עליך בהחלה? תשובה:

---

[1]) Steinſchneider, Leydner Catal. p. 167 hielt die 13 termini am Anfange des S. N. für eine Copirung des Beginns vom 3. Capitel, bemerkte aber zugleich: quamquam non omnino verbotenus. Mit den 13 termini des Pts. M. S. 683 ſtimmen ſie aber völlig überein, bis auf das Wort ואפע, das der Copiſt des S. N. deshalb vorgezogen haben mochte, weil es innerhalb des S. N. und M. P. ſtets gebraucht wird.

תאמר לו: ראיית הלב תביאני אל דעת בורא עולם יתʼש בעבור כי לא נדע אותו אלא בשלום הדעת ובעבור כי לא נדע אותו בראיית העין ועל זה חוב עלינו שנדע אותו בחכמת הלב כאמור וידעת היום והשבות אל לבבך.

Eine ſpätere Hand ſchrieb darüber: וזה ספר שער הצדק לרי חסין בן משיח ריʼת, eine Angabe, die keineswegs richtig iſt. In einem religionsphiloſophiſchen Werke, das den Titel שער הצדק führt, müßte der Autor das geſammte Wirken Gottes rechtfertigen, ſein Wirken in der Natur und in der Offenbarungswelt, wie Joſeph al-Baſir in der zweiten Hälfte ſeiner Werke S. N. und M. P., die ja den Titel שערי הצדק והישר oder פרקי führen, zu thun es verſucht hat. Dies iſt ausſchließliche Tendenz eines שער הצדק, und gerade den Anſprüchen einer Theodicee entſpricht kaum der dritte Theil unſerer Fragengruppe. Wie man darauf kommen konnte, dieſes Schriftchen dem Huſſein b. Maſchiach als שער הצדק zuzuſchreiben, iſt erklärlich, wenn man weiß, daß die im 258. Alphabeth des אשכל הכפר ohne Nennung eines Autors angeführten Schriften, darunter ein שער הצדק, vom Verfaſſer des חלוק הקראים והרבנים,[1]) ſowie von Simcha Luzki[2]) dem Huſſein b. Maſchiach zugeſchrieben worden ſind, weil er der Letzte im Alphabeth 257 iſt, auf den die Werke bezogen werden könnten. Steinſchneider[3]) und Pinsker[4]) haben dagegen vermuthet, dieſe Werke ſeien Joſeph Haroëh angehörig. Beide hatten zur Zeit der Abfaſſung ihrer Werke nicht mehr das nöthige Material in Händen, die Richtigkeit ihrer Vermuthung zu prüfen. Es liegt nun mir ob, dieſem Geſchäfte mich zu unterziehen. Man ſollte meinen, die Sache wäre ganz einfach: Findet ſich das Citat Hadaſſi's aus dem זכרון הדרשות הנדע ספר נעימות im Sepher Neïmoth Joſeph Haroëh's, dann gehören auch die ſpäter genannten Schriften demſelben, wo nicht, dann gehören ſie zweifellos dem רי חסין בן משיח; denn mit Mardochai[5]) und Delitzſch an Jephet zu denken, iſt ganz unſtatthaft.[6]) Aber dem iſt nicht ſo; denn

[1]) Pinsker, Lik. Kad. נספחים 106.
[2]) Orach Zad. p. 24 b.
[3]) a. a. O. p. 180 Anmerkung 3.
[4]) Lik. Kad. p. 115.
[5]) Dod. Mard. p. 189.
[6]) Onomastikon zum Ez Chajim p. 315.

die Reimerei und die alphabetischen Spielereien, wie Jehuda Hadassi in seinem אשכל הכפר sie liebt, sind der Entwickelung eines nüchternen Gegenstandes, wie z. B. des Erbrechts und seiner Principien nicht sehr zuträglich, wie sich denn überhaupt, stände nicht der Abdereth Elijahu für die Feststellung der karäischen Halachah uns hülfreich zur Seite, eine solche sich niemals gewinnen ließe. Wir müssen und dürfen uns daher begnügen, wenn wir der poetischen (?) Hülle des אשכל הכפר irgend einen Gedanken entschälen, und demselben anderswo wieder begegnen. Wörtlich dürfen wir ein Citat Hadassi's nirgends suchen; und so auch nicht in unserem Falle.

Der Uebersicht wegen lassen wir Jehuda's Bericht ausführlich folgen:

גם בזכרון הרחות הנודע ספר נעימות אמר כי האב אינו
שמח בבוא האח או רחוק ממנו מן השאר לו ויקח את כל רכושו u. s. w.
הן עוד בשער הצדק אמר כי לא צוה האל יתי מצוות כדי להחליש
קריאי המצוות שלא כצדק.

וכן אמר בספר המצוות שעשה u. s. w.
כבר אמר עוד בספרו שקראהו כתב אלחמיז כי כל מין אינו אוהב
אלא לנולד ממנו ועל זה תראה למקצת העופות מתחברים בקן אפרוחים
בחומו u. s. w.

נאם עוד בספרו שקראו קופת הרוכלים אם יבטיח איש לרעהו
כי לורע אעשה טובה לא יפריד בין בנו לבין בן בנו u. s. w.

Diesen Citaten zu Folge muß der Autor, dessen Schriften sie entnommen sind, ein warmer Vertreter der Ansicht gewesen sein, daß die direkte Descendenzlinie der Lateral-Linie durchaus vorgezogen werden müsse. Diese Ansicht suchte er durch Verstandesbeweise, durch Beispiele aus der Natur und dem Leben zu erhärten. Und dem, was der Verstand für billig gehalten, sollte das göttliche Gesetz entgegenwirken wollen?

Es ist nun von vorne herein in hohem Grade auffallend, daß, wo Hadassi die Namen aller bedeutenden karäischen Meister angeführt, gerade Haroëh's Name fehlt, der, wie wir aus Abdereth Elijahu 101 u. ff. wissen, im Erbrechte sich ganz besonders hervorgethan hat, dem dort fast dieselben Theorien in den Mund gelegt werden, wie im Eschkol dem Anonymus. Ferner sagt Hadassi später, daß Josia ebenso gelehrt hätte, und fährt fort:

ובכח מאמריו חתקיף גם משכילי נ״ע עטרת האומה נורך רב החכמה ישועה בן אברהם שהיה מתלמידי הרואה נ״ע גם משכילי ישועה בן אהרון הנודע אהרוני שהיה גם הוא מתלמידי הרואה u. s. w. Welchen Sinn hätte es, das Schüler-Verhältniß der beiden Jeschua's zu Joseph Haroëh zu betonen, wenn wir bisher über die Ansicht des Lehrers noch gar nicht unterrichtet worden?

Diese so zusagen apriorischen Momente machen Pinsker's Vermuthung höchst wahrscheinlich, daß vor der Nennung jener Schriften der Name Joseph Haroëh's ausgefallen sei; doch, möchten wir nicht mit ihm den Abschreibern die Schuld geben, sondern eher Hadassi selber, der, von der Sache gefangen genommen, es übersehen haben mag, daß der Autor noch nicht genannt. Aber, wie verhalten sich die ächten Schriften Joseph's zu den Citaten? Indem wir an die Beantwortnng dieser Frage gehen, berühren wir zugleich eine zweite, ob die drei letzten Capp. des S. N. Joseph Haroëh angehören, oder nicht. Pinsker[1]) schrieb die Autorschaft aus kritischen Gründen von mehr äußerlicher Natur dem Joseph ab und Jeschua zu. Wir billigen die Ansicht Fürst's,[2]) daß auch die letzten Capp. in ihren Umrissen wenigstens Joseph angehören müssen, weil der Parallelismus mit dem Machk. Pethi es so fordere. Bei einer andern Gelegenheit werden wir diese Ansicht durch neue Argumente unterstützen. Uns interessirt hier diese Frage insoferne, als im ganzen Sepher-Neïmoth sich keine einzige Stelle findet, in der das Erbrecht berührt wird, als gerade in einem der strittigen Capitel, im letzten des ספר נעימות. Es wird da zuerst behauptet, der vom Verstande am meisten gebilligte Erwerb ist der durch Kauf oder Tausch. Dem werden dann andere Arten entgegengesetzt, welche nur von der תורה nicht aber vom Verstande gebilligt werden; so z. B. עבידת עבדים. Eine mittlere Stellung nimmt die Besitzesveränderung durch Erbschaft ein. Sie ist von der תורה gestattet und geboten, stützt sich aber auf die unmittelbarsten menschlichen Gefühle. Der Vater erwirbt mit Mühe ein Vermögen, weiß er doch, daß er für sein Kind sich müht, dessen Bestes er erstrebt! והירושות מדרך התורה גם הם ואע״פ שיש לו בדעת תלייה מסוגלה באשר ישוב אל הולד אשר

---

[1]) Lik. Kad. נספחים S. 196.

[2]) Geschichte des Karäerthum's Band II.

יודע ממשפט האב הבחרתו הועלת נפשו — וכבר הקיץ על זה הזקן ירחמהו אל בענין הירושות. — Dies ענין הירושות mag wohl eine bestimmte Partie des ספר המצוות Joseph's gewesen sein.

Diese Ansicht, daß das Erbrecht in die Categorie des חק falle, der göttlichen Gnadenspende, welche das göttliche Gesetz im Einklang mit des Menschen Erkenntniß gebilligt hat, dieselbe Ansicht schreibt ja auch Hadassi seinem Anonymus zu. So sagt er im selben Alphb. lit. ב: כן כל היורש האל ובית דין תורתו הוא מוריש בעולמך בבינת דעתך.

Und daß das von Gott gebilligte Erbrecht in seinen Einzelnbestimmungen der gesunden Vernunft nicht zuwider laufen dürfe, was derselbe Anonymus in seinem שער הצדק behaupten soll, ergiebt sich aus verschiedenen Partieen des S. N. und M. P., aus den שערי הצדק והיושר, insofern, als dasselbe ja von den göttlichen Geboten im Allgemeinen behauptet wird.

Die gedankliche Uebereinstimmung des Citats aus dem ספר נעימות bei Hadassi mit der von uns zum Vergleiche herbeigezogenen aus dem ספר נעימות = אלמחתוי Joseph Haroëh's ist nicht von so überwältigender Kraft, daß man berechtigt wäre, mit apodictischer Gewißheit zu behaupten, Hadassi könne sich nur auf unser ספר נעימות und nur auf unsere Stelle bezogen haben; mit den früher aufgestellten apriorischen Beweisen aber vereinigt, macht sie es höchst wahrscheinlich, daß Hadassi weder Hussein ben Maschiach, noch auch Jephet ben Ali im Sinne hatte, als vielmehr Joseph Haroëh.

Die zweifache Aussprache des hebräischen Resch (ר).

Seitdem Kimchi's Grammatik in der hebräischen Literatur bekannt und benutzt wurde, weiß man, daß der hebräische Buchstabe ר einst eine zweifache Aussprache hatte, hart und weich, ohne daß es zur Klarheit gekommen wäre, worin diese Verschiedenheit bestand. Man zog in oberflächlicher Weise die

Analogie des griechischen ρ mit und ohne Aspiration herbei; aber dieser Vergleich konnte um so weniger befriedigen, als die Aspiration des ρ selbst noch nicht in seiner phonetischen Bedeutung klar vorliegt. Beim ר ist es um so auffallender, es zu den Aspiraten בגרכפת zu zählen, da anderweitig ר nur äußerst selten daggeschirt vorkommt. Kurz die bezeugte Thatsache von dem ר דגש ורך ist bis auf den heutigen Tag ein grammatisches Räthsel.

Durch den Einblick in einen Bibelcodex in Kairo bei meinem jüngsten Aufenthalt daselbst ist es mir, wie ich hoffe, gelungen, dieses Räthsel auf eine einfache Weise zu lösen. Diese Lösung bietet aber nicht bloß ein phonetisches Resultat, sondern hat auch eine Bedeutung für die Etymologie und Exegese der althebräischen Literatur. Aus diesem Grunde ist der Fund mittheilenswerth.

Gehen wir von dem längst bekannten Kimchischen Citat in Machlul aus bei der Abhandlung über Daggesch und Rapha: ובעל ספר יצירה כתב הריש עמהם שאמר שבע כפולה בג״ד כפ״ת וקריאת הריש הרפה ודגושה לא שמענו. אבל מצאתי במחברת עלי בן יהודה הנזיר זה סימן ריש הדגש והרך לבני מעויה הוא טבריה כלבד, כי הם מדברים וקוראים במקרא וברבריהם והוא בפי אנשים אמף ולא יחו ולא יתחלף, קוראים בו במקרא ומדברים בו ברבריהם במקום דגש דגש ובמקום רפה רפה. Es ist außerordentlich befremdend, daß Kimchi, welcher angiebt, er habe diesen Passus in der Schrift des Jehuda ben Ali gelesen, nicht zugleich die Ergänzung dazu ausgezogen hat, welche eben erst die phonetische Variation des Resch auseinandersetzt. Diese Ergänzung fand ich in einem Bibelcodex bei den Karäern in Kairo. Der Autor dieses Passus ist zwar daselbst nicht angegeben, aber man merkt aus der Gleichheit der Darstellung, daß sie Ali ben Jehuda oder richtiger Jehuda Ben-Ali (Alam) angehören müsse.[1])

Dieser Codex, welcher in der Synagoge der Karäer in Kairo unter andern Convoluten liegt, hat selbstverständlich kein kenntliches Merkzeichen. Er stammt aus dem Jahre 1028. Denn zu Ende Nehemia's ist Folgendes bemerkt:

[1]) Ohne Zweifel copirt aus seiner Schrift מאור עינים. Vergl. Pinsker Likuté Kadmonijot p. קיה fg.

אני זכריה הסופר בן ענן המלמד מארץ מערב נוחו בגן עדן כתבתי ונקדתי בעזרת השם זה הס׳ למר יצחק הפרחי הטוב בר אפרים הכהן ס״ט בשנת ארבע אלפים ושבע מאות ושמונים ושמונה לברית (sic) עולם. 4788 mundi ist gleich 1028 der g. Zeitrechnung.

Im Anfang des Codex kommt der für uns wichtige Passus vor: זה סימן ריש הדגש וריש הרך והוא לבני מעזיה טבריה בלבד כי הם מדברים בו במקרא ובדבריהם והוא בפי אנשים והנשים והטבף ולא יזוז ולא יתחלף. קורים בו במקרא ומדברים בו בדבריהם במקום דגש דגש ובמקום רפי רפי. נסימן ריש הרך במקרא אשר אינו נצב לשמונה אותיות ו׳ ד׳ ט׳ ס׳ צ׳ ת׳ נ׳ ל׳. כמות: מזרק מזרקות, עזרא, מדרך, הדריכני, דרכים, מטרות, עטרות, לטרוף, השריפני, ישראל, סרני, הסרנים, מצרים, מַצְרֵף, וָאֶצְרף, יתרו, יתרי, כל הבתרון.

אלו ששה אותיות ו׳ ד׳ ט׳ ס׳ צ׳ ת׳ נ׳ ל׳ (?) וכאשר יהיה אחד מזה ששה אותיות סמוכים לריש וקודמים כאשר פרשנו ויהיה נקודות בשוא יצא בלשון רך כמות מזרק, וכן אם יהיה ריש הסמוך לשש אותיות בשוא יצא בלשון הרך. ואם אין שוא (תחת) זד״ט סצ״ת או תחת ר׳ יצא הריש דגש, וכן שתי אותיות הסמוכים לריש מלפניו. כמו ערלי וערלי, קרני, מר־לי, מר־לה, ערלות, קרנות, גרנות, על דרך זד״טסצ״ת יצא השניים ושימו שם כלם בשוא ושאר הריש שבמקרא ובדבור דגש כלו.

So weit der Passus, welcher ohne Zweifel ben Ali dem Nasiräer, d. h. dem um Zion Trauernden (מאבלי ציון), angehört. Offenbar enthält er manche Dunkelheit, und es scheint, daß der Copist Zacharia ben Anan ihn nicht correct wiedergegeben hat. Ganz besonders ist der Schluß unverständlich. Auch die Stelle . . . . . וכן שתי אותיות הסמוכות לריש מלפניו כמו ערלי על דרך זד״טסצ״ת scheint auf den ersten Blick undeutlich. Indessen da der Passus damit beginnt, daß acht Consonanten die Aussprache des ר (Resch) modificiren, und zwar nächst זדטסצ״ת auch נ״ל, und für diese im weiteren Verlauf kein Exempel aufgestellt wird, so ist man zur Annahme genöthigt, daß diese zwei Buchstaben erst im Nachtrage behandelt werden. Die dunkele Stelle muß demnach lauten: . . . וכן שתי אותיות ל׳, נ׳ הסמוכים לריש מלפניו כמו ערלי על דרך זדטסצ״ת, d. h. also, daß die beiden Liquida L. und N, dieselbe Modification bei der Aussprache des Resch bewirken, wie die sechs genannten.

Nicht so leicht verbesserungsfähig ist der vorangehende Passus: er steht geradezu im Widerspruch mit der zuerst aufgestellten Regel. Hier heißt es. Resch wird weich ausgesprochen,

wenn es nicht neben den acht Conſonanten ſteht: וסימן ריש הך במקרא אשר אינו נצב לשמונה אותיות ד׳ ז׳ ס׳ צ׳ ת׳ נ׳ ל׳. Daraus folgt, wenn es neben dieſen acht Conſonanten ſteht, ſo wird er hart ausgeſprochen, und als Beiſpiel iſt angegeben מוֹרָק ꝛc. Alſo in dieſem Worte wird ר hart ausgeſprochen. Dagegen heißt es weiter: וכאשר יהיה אחד מן הששה סמוכים אותיות לריש וקודמים כאשר פרשנו ויהי נקודות בשוא יצא בלשון רך כמות מורק. Dieſe Stelle beſagt alſo, wenn dieſe ſechs Conſonanten in Verbindung mit Reſch und mit einem Schewa vokaliſirt ſind, ſo iſt das Reſch weich, wie z. B. מוֹרָק. Alſo müßte in dieſem Worte das ר weich ausgeſprochen werden, was gegen die erſte Regel verſtößt. Das Folgende unterliegt demſelben Widerſpruche. Die nächſte Regel beſtimmt, daß dieſelbe Modification auch eintritt, wenn das ר mit einem Schewa verſehen iſt. וכן אם יהיה ריש הסמוך לשש אותיות בשוא יצא בלשון רך. Die vorletzte Regel giebt den umgekehrten Fall an, wenn die ſechs Conſonanten oder das ר mit einem Vokal verſehen ſind, dann iſt das Reſch hart: ואם אין שוא (תחת) וד״ט סצ״ת או תחת ר׳ יצא הריש רגש. Kurz das mittlere Stück in dieſem Citat iſt durchaus dunkel.

So viel geht jedenfalls daraus hervor, daß ſelbſt beim Contakt der ſechs Conſonanten mit Reſch ein Unterſchied gemacht wird, ob ſie einen vollen Vocal oder Schewa haben. — Aus einer Vergleichung mit einer Notiz bei Saadia über die zweifache Ausſprache des Reſch läßt ſich die Dunkelheit aufhellen. Dieſer giebt nämlich in ſeinem Commentar zu Sefer Jezira eine Erklärung zu der daſelbſt aufgeſtellten Eigenthümlichkeit von בג״ידכפר״ת. Dieſer Commentar, urſprünglich arabiſch, iſt auch ins Hebräiſche überſetzt. Ich verdanke es Herrn Dr. Bloch in Poſen, daß ich davon Einſicht nehmen konnte. Er hat die Ueberſetzung aus dem Codex der Münchener Bibliothek Nr. 221 copirt. Hier lautet die Stelle folgendermaßen: אבל מסורת דטלנ״ת וסר״ש הריש והשין מופרדים בצר, נשארו השמונה מהם, ששה: בהסכאם (l. בהסמכם) לריש מלפנים ויהא הריש או אחת מהששה בשוא והיה הריש כו רגש, והם ד״ז ט״ם צ״ר (l. צ״ת) באמרך: דרכמונים, כדור, ובאמרך: ואורם במורה, וכגון: צרופה אמרתך, וכגן למטר השמים, ובאמרך: שר האלף, ותחת הסרפר, וכגן תרומה, תרופה. ואם יהא בינותם מלך הריש רפה באמרך: דֶּרֶךְ יום, מעט צָרַי,

ואו תרצה ודומיהם. ושתי אותיות אחרות והם הלמד והזון בהתעמתם לריש מאחריה מאין מלך מפסיק ביניהם יהא הריש דגש, כגון בשר ערלתו ברננה ודומיהם, וזה ביאור מה שהבטחנו לבארו מידיעת הריש הדגש והרפה לבני טבריה בזה השער.

Diese Stelle, die sonst als unverständlich galt, wird durch die Parallele aus dem oben angegebenen Citat von ben-Ali erklärt, und zugleich erläutert sie dieselbe.

Nach Saadia's Erklärung sind folgende Regeln für die zweifache Aussprache des Resch maßgebend.

1) Wenn die genannten sechs Consonanten (dieselben, die auch im Passus von ben-Ali vorkommen,) vor dem Resch stehen und mit einem Schewa versehen sind, so ist dasselbe hart oder Dagesch.

2) Dasselbe ist der Fall, wenn das ר mit einem Schewa versehen ist.

3) Sind die sechs Consonanten dagegen mit einem vollen Vokal versehen (ואם יהא בינותם מלך), so wird das Resch weich ausgesprochen.

4) Wenn ל und נ hinter ר zu stehen kommen (בהתעמתם לריש מאחריה) und dieses mit keinem Vocale, sondern mit einem Schewa versehen ist, so wird es hart ausgesprochen. Als Beispiel ist angeführt עָרְלָתוֹ, בִּרְנָנָה. Daraus folgt:

5) Wenn das ר vor ל oder נ einen Vokal hat, so wird das Erstere weich ausgesprochen. Es ist also aus Saadia's Worten sonnenklar, daß im Contakt das ר' mit den sechs Consonanten oder mit ל und נ das Resch durch Schewa verhärtet, durch einen Vocal dagegen erweicht wird. Dasselbe will auch die obige Notiz aus Ben-Ali aussagen; sie macht wenigstens einen Ansatz dazu und führt auch Beispiele dafür an. הריש הרך במקרא אשר אינו נצב לשמונה אותיות זדסטצ"ת נ' ל' כמות מִזרק d. h. also in מִזְרָק, מִטְרוֹת, עַטְרוֹת und ebenso סַרְנֵי יִשְׂרָאֵל, יִתְרוֹ, da hier einer der sechs Consonanten oder das ר ein Schewo hat, wird es hart ausgesprochen. Im weitern Verlaufe muß aber dem Copisten ein lapsus calami passirt sein, denn er stellt die Regel umgekehrt auf: נקודות כשוא בלשון רך, während es lauten müßte בלשון דגש. Ferner die Regel ואם אין שוא . . . יצא הר' muß umgekehrt werden יצא רך. Wenn wir auf den

דגש Grund sehen, so wird diese Emendation noch mehr gerechtfertigt erscheinen.

Stellen wir vor Allem die Regeln kurz auf, wie sie sich aus beiden Notizen bei Saadia und Jehuda Ben-Ali ergeben.

Die Tiberienser sprachen in der Regel das ר weich aus. Nur bei zwei Ausnahmefällen sprachen sie es hart aus:

a) Wenn es hinter S- oder T-Laut zu stehen kommt und es selbst oder die Vorconsonanten mit einem Schewa vokalisirt sind: Beispiele צְרוּפָה דַרְכְמוֹנִים bei Saadias, מִזְרָק bei Ben-Ali.

b) Wenn es vor den Liquida L. N. zu stehen kommt und und es ein Schewa hat: Beispiele בִּרְנָנָה עָרְלָתוֹ bei Saadia, עַרְלֵי, קַרְנֵי, גָּרְנוֹת bei Ben-Ali und auch מַרְ־לִי, מַרְ־לָה, also auch bei makkasirten Wörtern. In allen übrigen Fällen dagegen, wenn kein Schewa vorkommt, blieb es bei der Hauptregel, daß ר weich ausgesprochen wurde. Also die weiche Aussprache ist Regel, die harte nur Ausnahme im Contakt mit Muta S- und T-Laut oder mit den beiden Liquida beim Vorkommen von Schewa. Beim Schewa tritt nämlich eine Verschmelzung des Resch mit den Nachbar-Consonanten ein, was bei einem vollen Vokal nicht der Fall ist. Zwischen Schewa mobile und quiescens wird hier kein Unterschied gemacht.

Es muß sich also als ein Mißklang angehört haben, wenn das R' in engster Verbindung mit Z (ζ), S, D, T, Th weich lauten sollte. Freilich nach der Gewohnheit unserer Aussprache können wir diesen Mißklang nicht herausfühlen. Es folgt also daraus, daß die Alten, oder sagen wir die Tiberienser, das Resch anders ausgesprochen haben müssen als wir. Aber wie?

Hier drängt sich eine andere Beobachtung auf. Bekanntlich haben im Arabischen ר' und ז dieselbe Figur und unterscheiden sich nur durch den diakritischen Punkt. Diese Figurgleichheit ist auffallend genug, da diese beiden Consonanten anscheinend keinerlei Klangähnlichkeit haben. Von dieser Thatsache ausgehend, müßte man umgekehrt annehmen, daß ר und ז einander nicht so ganz fremd sind, wie sie unserem Ohr klingen. Eine Analogie dazu bietet das slavische Z mit dem diakritischen Zeichen Ż, das bekanntlich etwa wie rsch ausgesprochen wird. Hätte nun

das semitische ר ursprünglich eben so gelautet, dann wäre es klangverwandt mit ז (ʒ), und dann wäre es auch erklärlich, warum die Tiberienser das ר vor S- und T-Lauten ḫart ausgesprochen haben, d. h. in Verschmelzung mit diesen Buchstaben bei Schewa hat es nicht weich, ähnlich wie das slavische Ż, also rz, sondern ḫart, wie unser R gelautet. Und darum haben die Tiberienser eine doppelte Aussprache von בגדכפר״ת unterschieden. Zrz oder Srz ohne Vokal giebt allerdings einen Mißklang, und dieser sollte durch die härtere Aussprache des ר vermieden werden.

Hatten ר und ז Lautähnlichkeit, so ließen sich manche Erscheinungen in der hebräischen Sprache dadurch erklären. Schon Gesenius ist darauf aufmerksam gewesen, daß im Hebräischen die Permutation von ר und ז vorkommt (**Thesaurus I, p. 400 b**): Er führt nur als Beispiele ברק und בזק, ferner אופיר und אופז an, endlich חרן und חזן und noch einige persische Wörter, worin sich dieselbe Erscheinung wiederholt. Aber diese Permutation kommt noch öfter im Hebräischen vor. Ich erinnere nur an die ähnliche Bedeutung der Verba von רעם und זעם. Ferner Num. 21, 25 כי עז גבול בני עמון, wo עז offenbar dieselbe Bedeutung haben muß wie ער, (Deut. 2, 17—18) welches Grenzstadt zwischen Moab und Ammon war. Das öfter wiederholte schwierige עזבן in Ezech. c. 27 ist auf ערבן zurückzuführen, und noch andere Beispiele. Selbst die Erscheinung des griechischen ϱ mit und ohne Aspiration dürfte damit zusammenhängen.

Jedenfalls sind die Notizen des Ben-Ali über die zweifache Aussprache des Resch im Munde der Tiberienser von großer Wichtigkeit, und es wäre zu wünschen, daß unser mangelhafte Text durch einen andern Codex ergänzt werden könnte. Nach einer Andeutung Pinskers muß sich dieselbe Notiz auch in dem Bibelcodex vom Jahre 1010 (1008), der gegenwärtig in Petersburg ist, finden. Er lautet das. (nach Pinsker **Likuté p.** ק״ו). סימן ריש אשר יצא בדגש ואשר יצא ברפי והוא לבני ארץ ישראל לברם והוא קשור בלשונם אם יקראו במקרא ואם ישיחו בשיחתם והוא בפי הנשים ובפי המף כאשר הוא במקרא. וזה הוא סימנו כאשר יסמך ריש לששה אותות Mehr hat Pinsker nicht copirt, was sehr zu bedauern ist. Der Schluß כאשר יסמך לששה deutet darauf hin, daß daselbst von den sechs Consonanten ז ד ט ם צ״ת die Rede ist, und daß diese die regel-

mäßige Aussprache des ר modificiren. — Für die Vermeidung der weichen Aussprache des R vor der Liquida L. N. bei vorhandenem Schewa läßt sich bei unserer Aussprache kein Grund finden. Aber den Grammatikern von Fach, die sich eingehend mit den Lautgesetzen beschäftigen, wird es nicht schwer werden, Analogien dafür aus andern Sprachgebieten zu finden.

Notiz.

Das von Dr. Neubauer im Aprilheft Seite 181 aus einer Handschrift der Bodlejana im Auszuge mitgetheilte Responsum Raschi's findet sich in Pardes ed. Const. Seite 33 d abgedruckt, allerdings, wie der größte Theil des Buches, mehrfach corrumpirt. Die neueste Warschauer Ausgabe (1870) hat zwar durch einen bessern Druck und die Vertheilung des gesammten Inhalts auf die vier Theile des Schulchan Aruch eine leichtere Orientirung vermittelt, aber für eine kritische Herstellung des verunstalteten Textes nicht das Geringste gethan. Es ist um so bedauerlicher, als eine kritische Ausgabe bei der nicht unbedeutenden Anzahl von Handschriften, welche für das Material vorhanden sind, aus dem das Werk hervorgegangen ist, vollständig im Bereiche der Möglichkeit liegt. — Was nun das erwähnte Responsum betrifft, das in Raschi's Siddur [1]) sich nicht befindet, auf das aber bei Mardochai zu Chullin § 687 und 750 hingewiesen und das in Temim Deïm p. 138, ohne Einleitung und Schluß, mitgetheilt wird, so ergiebt sich aus einer Vergleichung der ange-

[1]) Nicht in cod. Mon. und nicht in cod. Luzzatto, jetzt Halberstamm gehörig, vom Jahre 1282 (שנת מ״ב), wie es in meiner Raschi-Ausgabe, Einl. IX Note 7 verbessert werden muß.

führten Quellen mit dem Excerpt aus der Oxforder Handschrift, daß in Pardes נשכחתי תש כתי statt ולכן בתי und ולכן בתי statt geleſen werden muß. Letzteres hat bereis Zunz, zur Geſchichte S. 567 richtig vermuthet. Hiernach muß es heißen, daß Raſchi ſeinem Tochterſohne, wahrſcheinlich Raſchbam, nicht aber ſeiner Tochter (ſ. dort S. 172 und ebenſo bei Carmoly, 10 holiba S. 110, auch Karpeles, die Frauen der jüd. Literatur S. 10) das erwähnte Gutachten dictirt hat. Ferner iſt nach dem Excerpt hinter den Namen des Abraham auch der Name des Vaters Meïr zu ſetzen, womit Zunz, Literaturgeſchichte Seite 613 zu vergleichen wäre. Für צעיר גידולי משרתי אביו iſt צעיר מגדולי משרת ביה אביו zu leſen, nach וסמכתי על דבריו iſt noch hinzuzufügen reſp. zu verbeſſern והלא רבינו לא היה שונה מס' ע"ז וכשבאתי לעירי ועסקתי במס' ע"ז. Wahrſcheinlich lieſt man auch in der erwähnten Handſchrift einige Zeilen weiter שמרתי הדבר בלבי עד שחזרתי לוורמשא ודנתי לפניו", die bereits Lewyſohn, Epitaphien Seite 111 zum Beweiſe für den Aufenthalt Raſchi's in Worms benutzt hat. Jedenfalls gebietet dieſes Reſponſum Material, für die Herſtellung einer Charakteriſtik Raſchi's ſowie zur Darſtellung ſeiner Thätigkeit und Lehrweiſe. Eine von mir angelegte Sammlung von gedruckten und ungedruckten Beſcheiden Raſchi's dürfte nicht unintereſſante Beiträge hierzu liefern, wie auch in anderen wiſſenſchaftlichen Beziehungen Lehrreiches bieten. So ſpricht Raſchi in einem Beſcheide des handſchriftlichen Werkes „vom Verbotenen und Erlaubten" (cod. Asulai) die Meinung aus, daß die Vocalzeichen als eine Erfindung der Weiſen, die Accente dagegen als mündliche Tradition von Sinai her zu betrachten ſeien.

Dr. Berliner.

Abhandlungen.

Ueber die Urſprünge des Philoniſchen Logos.[1])

Wohl eine der ſeltſamſten Abarten der philoſophiſchen Spekulation iſt jener überſpannte Spiritualismus, welchen die Vereinigung von Judenthum und Hellenismus in der Theoſophie Philons erzeugt hat; ein Spiritualismus, welcher Gott ſo hoch hebt, daß wir ihn faſt aus den Augen verlieren, daß er nicht nur in ſeiner Weſenheit, ſondern auch in ſeinen Wirkungen dem Bereiche unſerer Erkenntniß ſich entzieht. Die Gottheit iſt ſo erhaben, daß ſie nicht in unmittelbaren Connex mit der Sinnenwelt treten kann, ſie braucht zu dieſem Geſchäfte eines Mittlers, des Logos, ſo lehrt Philo. Aber es iſt intereſſant, daß auch in dieſem Falle das Wort Heraklits, die Gegenſätze entſpringen aus den Gegenſätzen, ſich bewährt hat. Eine Weltanſchauung, die Gott nicht überſinnlich genug faſſen konnte, führte in ihren Konſequenzen zur ſtärkſten Verſinnlichung deſſelben, zur Lehre von — der Fleiſchwerdung des Logos, welcher dann von der Gottheit ſelbſt nur durch dem gewöhnlichem Sinne unfaßliche Haarſpaltereien getrennt worden iſt.

Damit iſt nicht geſagt, daß Philo derartige Konſequenzen ſeines Syſtems gezogen hat; er hätte ſich unzweifelhaft lebhaft

[1]) Vergl. die Lehre vom Logos in der griechiſchen Philoſophie von Dr. Hoꝛ Heinze.

dagegen geſträubt und ſie wohl gar als heidniſchen Auswuchs weit von ſich gewieſen; es iſt oft fatal, daß wer A geſagt hat, auch B ſagen muß, und es iſt nicht ſelten, daß ſelbſt begabte Denker die aus ihren Sätzen gezogenen nothwendigen Schlußfolgerungen verleugnen; dieſer weite, hier geradezu himmelweite Weg von der Prämiſſe zum Schluß trennt Philo von der ſpätern Auffaſſung; aber mancher arme Kopf, der in ſpätern Jahrhunderten vom Rumpfe getrennt worden iſt, weil er trotz aller Mühen die dogmatiſchen Monſtroſitäten nicht bekennen und ſich zu eigen machen konnte, durfte Philo als den Urheber ſeines Unglücks anklagen. Philo brauchte dieſen Logos, weil er es der Würde Gottes für nicht entſprechend hielt, ſich mit der Materie zu beflecken, weil Gott als reiner Geiſt einfach gar nicht unmittelbar wirken könne auf das ihm völlig Entgegengeſetzte; dieſer Grund iſt natürlich nur ſtichhaltig, wenn der Materie ein eigenes Daſein neben Gott zukömmt; wird aber erſt dieſem rohen Subſtrat Selbſtſtändigkeit zugeſprochen, ſo iſt ſchon ein ſehr bedenklicher Bruch in die monotheiſtiſche Lehre des Judenthums gekommen, ein Bruch, welcher trotz des ariſtoteliſchen **ex nihilo nihil fit** die ſpäteren Religionsphiloſophen gezwungen hat, eine Schöpfung aus Nichts zu conſtatiren.

Ohne nun ſchon hier zu unterſuchen, in wie weit ſich Philo ſelbſt treu bleibt, wollen wir zuvörderſt der Frage näher treten, was ihn denn in ſeiner Spekulation dazu bewogen hat, die Materie ſelbſtſtändig zu machen. Es war dies die Exiſtenz des Böſen, welches ja unmöglich aus Gott ſelbſt gekommen ſein könne er; bedurfte eines Grundes, aus dem das Böſe entſpringt und ſo gewann die Materie in ſeiner Anſchauung Daſein neben Gott; da nun wiederum Gott nichts auf das ihm völlig Konträre wirken kann, ſo erſchuf er den Logos erſtens aus dem kosmiſchen Princip, um vermittelſt ſeiner die Welt zu bilden, ſodann aus dem ethiſchen, um die Welt zu ſtrafen; denn Böſes könne nun einmal ſchlechthin von Gott nicht kommen; es entſteht aus der Materie

und sein Korrelat, die Strafe, aus dem Logos. Wie ein Herrscher wohl, wenn er seinen Unterthanen Gutes erweisen will, selbst erscheint, dagegen Uebles durch seine Diener vollstrecken läßt, so spendet Gott selbst das Gute, aber strafen läßt er durch den Logos; durch dieses höchst naive Gleichniß erläutert Philo selbst seine Auffassung. So beeinflußt das Zeitbewußtsein, das im Despotismus nichts Abnormes sah, sogar Philo's Idee von der Gottheit.

Allerdings hebt dieses Gleichniß, wenn wir auf alle seine Theile ein gleiches Gewicht legen, die Lehre vom Logos wieder auf; denn nach dieser kann ja auch das Gute nicht unmittelbar aus der Gottheit kommen wegen der Unmöglichkeit einer Wirkung des Unendlichen auf das Endliche; aber wir müssen besonders bei Philo, dessen schriftstellerische Leistungen zum großen Theil aus Gleichnissen bestehen, die triviale Wahrheit nicht aus dem Auge lassen, daß jedes Gleichniß halb erklärt und halb verhüllt und entstellt. Und es bleibt eine Sache des guten Taktes mehr denn strengen wissenschaftlichen Interpretation herauszufinden, wie weit das Gleichniß bei Philo den Gedanken deckt, in wie weiter durch dasselbe entstellt und verzerrt wird. Aber ist denn nun durch den Logos die Schwierigkeit beseitigt wie der Geist zur Materie kommt? Gott als reiner Geist kann ja aus sich heraus nichts qualitativ geringeres und anderes erzeugen; die Mannigfaltigkeit der Dinge und ihre graduelle Verschiedenheit in der Welt entsteht eben aus der, unendlicher Abstufungen fähigen Theilnahme der Materie am Geiste; aber wo beide getrennt sind, da können sie nichts aus sich herausseßen, was von seinem Urheber verschieden ist; wenn also Gott die Materie nicht formen kann, so kann es der Logos eben so wenig, und es bleibt schon, wenn man erst diesen Irrgang betreten hat, nichts Anderes übrig, als zu sagen: der Logos muß Materie werden, um die Materie zu formen, ein Verfahren, welches freilich dem jenes Mannes nicht unähnlich ist, der aus Angst vor dem Ertrinken sich — in's Wasser stürzte.

Woher in aller Welt jedoch ist dieses seltsame Gedankenbild, dieser „Schatten Gottes" zu Philo gekommen? Die Irrungen unserer Vernunft haben viel häufiger ihren Ursprung außer uns, als die klaren und reinen Gedanken; nur dadurch daß unser an sich normales Denken durch äußere Einflüsse gestört wird, daß unsere „Cirkel verwirrt werden," entsteht der Irrthum, und so wäre auch der Jude Philo nicht zum Logos gekommen ohne griechische Anregung. Der Logos hatte in Griechenland schon viele Jahrhunderte einen Platz in der Philosophie, bevor ihn Philo in sein System einwebte, und Prof. Heinze hat sich in seinem Werke, „die Lehre vom Logos in der griechischen Philosophie" erfolgreich bemüht, diesen Begriff bis zu seinen Quellen zu verfolgen und sodann sein Wachsthum und seine Entwicklung innerhalb der griechischen Spekulation darzustellen. Es hat nun freilich sein Mißliches, einen jeder philosophischen Spekulation so inhärenten Begriff wie den nicht hypostasirten Logos gleichsam herauszuschneiden und getrennt zu schildern; es wird dadurch diesem Liebling ganz unwillkürlich eine größere Bedeutung innerhalb der Systeme vindicirt werden, als ihm absolut zukömmt, und diese Gefahr ist um so dringlicher, wenn dieser Begriff noch obendrein einen Alltagsnamen wie λόγος führt; es gehört eine feine Spürkraft dazu, den terminus λόγος geschickt herauszufinden und ihn nicht mit seinem Namensvetter aus dem gewöhnlichen Sprachgebrauch zu verwechseln. Der Verf. ist nun allerdings ein sehr vorsichtiger Mann, aber manchmal hat ihn doch nach dieser Richtung sein guter Takt verlassen. So wird sogleich auf den ersten Seiten das Wort des Justin citirt, daß alle μέτα λόγου βιώσαντες Christen seien wie Σωκράτης καὶ Ἡράκλειτος καὶ οἱ ὅμοιοι. Wer diese Stelle liest, ohne die Absicht, über den Logos ein Buch schreiben zu wollen, wird sie ganz harmlos finden; alle die vernunftgemäß gelebt haben, nimmt Justin für das Christenthum in Beschlag; daß Heraklit neben Sokrates besonders erwähnt wird, wird dem nicht auffallen, der sich an die tiefe Weltverachtung

des ephesischen Philosophen, an alle die kleinen Fabeln erinnert, welche zur Kennzeichnung seiner ernsten Lebensanschauung erfunden worden sind; zudem hat er gegen die Dionysien, gegen die Götterbilder geeifert; er hat die Opfernden mit Leuten verglichen, die Schmutz mit Schmutz reinigen wollen; ja er galt den Stoikern, welche in so vielen Punkten seine Schüler waren, und zur Zeit des Justin die Philosophie beherrschten, fast als ein Heiliger. Dies Alles und noch mehr könnte Justin dem neugierigen Frager antworten, der es wissen will, warum neben Sokrates gerade Heraklit besonders genannt wird. Aber unser Autor, der über den Logos schreibt, kann sich dabei natürlich nicht beruhigen. „Ohne Zweifel denkt hier Justin an die Logoslehre des Heraklit, sonst würde er nicht gerade ihn aus der gr oßen Reihe der Philosophen herausgegriffen haben."

Ferner räumt der Autor in dem System dieses aphoristischen Denkers dem Logos für unser Gefühl einen größern Raum ein als ihm zukommt; viele heraklitische Sätze über den Logos klingen uns mehr wie geistvolle Aphorismen, denn wie innig mit seinem System verwachsene Gedanken. Und Aristoteles muß wol ungefähr ähnlich gedacht haben, da er den heraklitischen Logos nur einmal erwähnt, wo er hinzufügt, daß H.'s Sätze sich so schwer construiren lassen. Aber unserm sonst so besonnenen Autor sagt dies nicht zu, und so versteigt er sich in seinem Plaidoyer für Heraklit zu dem Satze: „Geradezu lächerlich ist es, daß der große Gedanke des heraklitischen Logos bei Aristoteles nirgends erwähnt ist," und er leitet dieses Verschweigen aus Animosität, ans ganz besonderen persönlichen Gründen her.

Jedoch, wenn auch Einzelnes etwas zu grell heraustritt, darin hat der Verf. unzweifelhaft recht: Heraklit hat zuerst den λόγος, die Vernunft als kosmisches Princip in die Philosophie eingeführt und die Quintessenz dieser Heinze'schen Arbeit läßt sich kurz dahin zusammenfassen: Heraklit hat den Begriff des Logos erfunden, die Stoa hat ihn fortgebildet, und Philo den bei seinen Vor-

gängern mit der Materie identiſchen Logos zu einem rein geiſtigen Weltprincip ausgeſtaltet.

Iſt nun der Logos bei Heraklit ſchon eine ſelbſtbewußt ſchaffende Kraft oder iſt er ihm nur die der Natur immanente Ordnung nnd Regel, deren dieſe ſich aber keineswegs bewußt iſt? Wird alſo nach Heraklit der Weltlogos nur von uns wahrgenommen oder weiß er auch ſich ſelbſt? Bernays vindicirt dem Logos Selbſtbewußtſein, Laſalle läßt es nicht gelten, Heinze iſt in dieſem Falle des letztern Partner, während Zeller den ſtrittigen Punkt unentſchieden läßt. Aber Bernays bringt wichtige Gründe heran. Heraklit ſagt: *οὐκ ἐμοῦ, ἀλλὰ τοῦ λόγου ἀκούσαντας ὁμολογέειν σοφόν ἐστιν, ἓν πάντα εἰδέναι.* Das heißt doch wohl nichts Anderes als: Weiſe iſt's, nicht auf mich, ſondern auf den Logos hörend, zu bekennen, eins wiſſe Alles; und wenn Heinze überſetzt: „nicht auf mich, ſondern auf den Logos hörend, iſt es weiſe übereinzuſtimmen, nämlich eins als Alles zu wiſſen," ſo iſt er ehrlich genug zu bekennen, daß dieſer Erklärung ſprachlich nichts geradezu hindernd entgegenſteht." Ferner: *εἶναι γὰρ ἓν τὸ σοφὸν ἐπίστασθαι γνώμην ἥτε οἵη κυβερνήσει πάντα διὰ πάντων.* „Das allein iſt weiſe, die *γνώμη* zu erkennen, welche Alles durch Alles leitet". Zu dem bezeugt Hippolyt, es ſei die Lehre des Herakleitos *καὶ φρόνιμον τοῦτο εἶναι τὸ πῦρ καὶ τῆς διοικήσεως τῶν ὅλων αἴτιον.*

Dieſes und noch manch anderes ſchwere Geſchütz Bernays durch philologiſche Gründe zum Schweigen zu bringen, gelingt dem Autor nicht; trotzdem ſcheint ihm die Sache unglaublich, da bei den Alten dieſer großen Revolution, welche Heraklit nach der Meinung Bernays in der Philoſophie verurſacht hat, nirgends Erwähnung geſchieht. „Wenn Heraklit ſchon von dem *φρονοῦν*, das die Welt leitet, geſprochen, was hätte Anaxagoras eigentlich Neues mit ſeinem *νοῦς* aufgebracht? Wie wäre dies denkende Princip oder die ſich ihrer Bewegung bewußte Einſicht des Heraklit von dem weltordnenden Geiſte des Anaxagoras zu unterſcheiden? Wie hätte Ariſtoteles ſagen können, Anaxagoras erſcheine wie nüchtern, neben den übrige[illegible]ne Ueberlegung

geſprochen hätten?" Der Verf. überſieht hier offenbar, daß eine immanente Weltvernunft von dem *νοῦς* des Anaxagoras grundverſchieden iſt. Der *νοῦς*, der den Stoff geſtaltet, der ihn nach Zwekken formt, die Trennung von Stoff und Form führt uns in die neue Aera, in der die griechiſchen Denker die Philoſophie des Geiſtes ausbilden, während bei Heraklit der Stoff das Primäre, ja das Einzige iſt. Daß dem Ariſtoteles derjenige, der von einem *πῦρ φρόνιμον* ſprach, trunken ſchien neben dem Lehrer vom weltbildenden *νοῦς*, iſt doch nicht gar ſo wunderbar. Dennoch iſt damit das Schweigen des Plato und Ariſtoteles noch nicht ganz erklärt. Aber um dies Schweigen nicht mißzudeuten, müſſen wir uns daran erinnern, daß das Syſtem des Heraklit ein Abbild ſeiner Welt iſt; auch ſein Syſtem iſt in ewigem Werden und Gähren; bald meint er, dieſe Welt habe weder der Götter noch der Menſchen einer gemacht, und anderwärts wieder bringt er die Gottheit hinein; er tadelt die Menſchen, weil ſie ſchlecht ſind, und lehrt die *ἀνάγκη* u. ſ. w. Was uns von Heraklit vorliegt, ſind die Fragmente einer fragmentariſchen Weltanſchauung; er war der Mann der tiefen Blicke, der geiſtreichen Aphorismen; aber dieſe ſind kein Syſtem, am wenigſten imponiren ſie Leuten wie Ariſtoteles. Heraklits Lehre vom Feuer und dem Werden erinnert uns lebhaft an die modernſte Phyſik, welche ja auch die mit der Wärme identiſche Bewegung als die Welt-Urkraft anſieht; aber iſt darum Meyer ein Schüler Heraklits? die Knospe iſt potenziell die Frucht, aber aktuell iſt ſie's nicht, da muß noch vieles hinzukommen. Zu dem citirt jedes Zeitalter aus einer alten Schrift die Sätze am liebſten, die ſeine Weltanſchauung beſtätigen. Deßhalb begegnen wir bei den ſpätern Autoren, aus deren Citaten wir unſere Kenntniß des Heraklit ſchöpfen, dem ſelbſtbewußten Logos an mehreren Stellen. Plato aber und Ariſtoteles konnten den epheſiſchen Denker darum doch nicht in eine Reihe mit Anaxagoras ſtellen als einen Revolutionär auf dem Gebiete der Philoſophie, weil eine tiefere ihn

von den andern Hylikern unterscheidende Auffassung der Dinge wahrscheinlich nur hie und da durchblitzte, weil er dem λόγος in seinem Werke περί φύσεως die fundamentale Bedeutung wohl nicht beilegte, welche dem Geiste in der spätern Speculation zukömmt. Aristoteles ist allerdings dem Heraklit nicht hold; aber dafür giebt er seinen guten Grund, wenn er sagt: Einige vertrauen ihren Meinungen ganz ebenso sehr wie andere ihrem Wissen. δηλοῖ δὲ Ἡράκλειτος z. B. Heraklit. Es gab auch im Alterthum Zeiten, in denen man an sogenannten „schönen Stellen" ein ganz besonderes Wohlgefallen gefunden hat; und für Freunde von „Lichtstrahlen" ist der gewitterschwüle und blitzezückende Heraklit ein rechter Fund; aber gerade systematische Denker können sich gewöhnlich nur mit ihresgleichen befreunden; der Mangel an Methode schreckt sie ab, während er Dilettanten anzieht; so begegnen wir dem heraklitischen Logos bei den Schriftstellern aus der Römerzeit und fast nur in Zusammenhang mit anekdotenhaften Mittheilungen. Aristoteles aber schweigt von ihm, weil er nicht fand, daß Heraklit mit der vollen Absicht ein neues grundlegendes Princip auszusprechen vom λόγος als selbstbewußten der Materie immanenten Geist rede, weil er vielleicht derartige Sentenzen nur als preciöse Umschreibungen des Gottheitsbegriffes ansah, den Heraklit mit der rechten Hand aus seinem System stößt und mit der linken wieder hineinführt.

Bernays hat Recht in der Interpretation der Fragmente und Aristoteles darin, daß er von diesen Dingen nicht redet, da wegen der Dunkelheit des Ausdrucks sogar H.'s getreue Schüler und Interpreten aus der stoischen Schule über die Tragweite seiner Aussprüche sehr verschiedener Meinung sind. Heraklit hat nur Keime der Logosidee, erst in der Stoa wird der Begriff einer mit der Materie identischen selbstbewußten Weltvernunft wirklich lebendig und philosophisches Princip; nur daß je schärfer der der Welt immanente Logos mit seiner unwandelbaren Gesetzmäßigkeit betont wird, je mehr in der Physik

die ἀνάγκη herrſcht, um ſo tiefer wird die Kluft, welche die Ethik von der Phyſik trennt; und wenn wir ſchon bei Heraklit fragen konnten, warum er denn griesgrämig in die Welt ſchaut, da doch jeder ſo gut iſt, als er nach dem Naturgeſetz ſein kann, da doch alſo jeder den Willen der Gottheit erfüllt, ſo wird die Stoa, die den pantheiſtiſchen Materialismus nur conſequent durchgeführt hat, um ſo eher dieſer Frage Rede ſtehen müſſen. Der Verf. nun ſagt ſehr Schönes über den λόγος und die λόγοι σπερματικοί, aber am Schluß bekennt er die völlige Aporie, Phyſik und Ethik der Stoa nur irgendwie verbinden zu können.

Durch die Stoa kam der Logos, wie Heinze meint, zu Philo; aber die jüdiſch-helleniſtiſchen Denker hatten dem Philo vorgearbeitet. Zwar was Gfrörer ſagt, daß der Logos damals in allen Köpfen ſpukte, daß er ſchon die Ueberſetzung der ſiebzig unſicher mache und ſelbſt zum Joſephus ſich verirrt habe, iſt überſpannt und unwahr; jedoch ſchon die Tendenz der alten Bibelverſionen, alles Anthropomorphiſche von Gott fern zu halten, hat etwas Verwandtes mit der philoniſchen Theoſophie; die Schrift hatte die Lehre von der rein geiſtigen Natur Gottes hingeſtellt, ſodann im Uebrigen „geſprochen nach der Weiſe der Menſchen;“ aber die Menſchen wollten wie die Götter reden und der Natur der Sprache zuwider rein geiſtige Vorgänge rein geiſtig ausdrücken; es war ſchon in dieſem Supranaturalismus ein gut Stück gläubiger Sophiſtik; indeß lag bei alledem doch nur die Tendenz vor, die Schrift korrekt zu verſtehen und es iſt ja richtig, daß alle ſinnlichen Ausdrücke bei Gott metaphoriſch zu nehmen ſind. Dagegen beſitzen wir Fragmente von Ariſtobul, dem peripatetiſchen Philoſophen, in denen wir der philoniſchen Theorie vom Böſen begegnen. Unſer Autor geht noch weiter und ſagt: es werden bei Ariſtobul zwiſchen Gott und die Welt Kräfte nicht blos ſchädliche, ſondern auch gütige wie eine Art Mittelſtufen eingeſchoben, die ſogar dem Weſen nach von Gott getrennt ſind, da er ihnen geradezu entgegengeſetzt wird, und ſie Wirkungen

herbeiführen ſollen, die von Gott nicht unmittelbar ausgehen." Da hätten wir zwar noch nicht den Logos, aber doch die Dispoſition dazu, denn wozu Mittelſtufen auch für das Gute, wenn nicht, weil die Gottheit auf die Materie nicht wirken kann? Und am Wenigſten könnte uns dies Wunder nehmen bei einem Philoſophen aus der peripatetiſchen Schule; denn das iſt ja bekanntlich die Achillesferſe des ariſtoteliſchen Syſtems, daß es zwar zuerſt die Lehre vom außerweltlichen Gott klar ausgeſprochen daß es aber nicht klar gemacht hat, wie dieſes *πρῶτον κινοῦν* bewegt, da es ſelbſt unbeweglich iſt. Da wird nun geſagt, die Materie bewege ſich, weil ſie nach Gott verlangt; Gott bewege wie die Geliebte; aber wenn dem ſo iſt, ſo hätte dann die Materie eine Urſache der Bewegung in ſich; oder es wird das Verhältniß Gottes zur Welt mit dem des Feldherrn zum Heere verglichen; aber dieſes Gleichniß tritt ſchon ganz aus dem ariſtoteliſchen Ideenkreiſe heraus; denn der Feldherr iſt nicht blos der erſte Beweger des Heeres, ſondern ſeine Gedanken ſind fort und fort das geiſtige Subſtrat für Alles, was das Heer thut; das wäre alſo, wie Zeller bemerkt, ſchon dynamiſcher Pantheismus. Es wäre alſo ſchon zu verſtehen, wie gerade ein Peripatetiker zum Logos gelangt oder wenigſtens für All und Jedes, für das Gute wie das Böſe, Mittelſtufen annimmt zwiſchen der Gottheit und der Welt. Aber ſehen wir uns zuvörderſt die Stelle, aus welcher Heinze ſeine Schlüſſe zieht, etwas genauer an.

Euſebius giebt ein Fragment aus einem ſogenannten orphiſchen Liede, wie es Ariſtobul citirt. In den Grundzügen daſſelbe Fragment überliefert uns Juſtinus Martyr; jedoch an einigen Stellen weicht der Text des Euſebius weſentlich von dem des Juſtin ab; man ſieht offenbar, dieſe Stellen hat Ariſtobul zu ſeinen Zwecken umgearbeitet, und ſo gewinnen dieſe Varianten eine erhöhte Bedeutung als Zeugniß für die Meinungen Ariſtobuls. So heißt es denn u. A. in dieſem orphiſchen Liede bei Juſtin:

Οὗτος δ' ἐξ ἀγαθοῖο κακὸν θνητοῖσι δίδωσι
καὶ πόλεμον κρυόεντα καὶ ἄλγεα δακρυόεντα.
Dieſer ſendet aus Güte den ſterblichen Menſchen das Böſe
Und den blutigen Krieg und thränenbringende Schmerzen.

Anders Ariſtobul bei Euſebius:

Αὐτὸς δ' ἐξ ἀγαθῶν θνητοῖς κακὸν οὐκ ἐπιτέλλει
Ἀνθρώποις. αὐτῷ δὲ χάρις καὶ μῖσος ὀπηδεῖ
Καὶ πόλεμος καὶ λοιμός ἰδ' ἄλγεα δακρυόεντα.
Ob ihrer Güte ſendet die Gottheit nimmer das Böſe
Auf die Menſchen herab, doch ſind in ihrem Geleite
Gnade und Haß und Krieg und Hunger und thränende Schmerzen.

Ein flüchtiger Vergleich der Varianten lehrt, daß Ariſtobul nicht gerade geſchickt den Text geändert hat. Aber bietet der Text bei Euſebius wenigſtens die Varianten des Ariſtobul und nicht die unwillkürlichen irgend eines unwiſſenden Abſchreibers? Heinze folgert aus dem *χάρις* im zweiten Verſe, daß auch das Gute nicht unmittelbar von Gott kömmt. Indeß ſcheint uns der Zuſammenhang faſt jede Möglichkeit auszuſchließen, daß Ariſtobul ſelbſt auch die *χάρις* in den böſen Bund des *λοιμος πολεμος μῖσος* u. ſ. w. hier eingeſchoben hat. Gott kann *ἐξ ἀγαθῶν*, als Quell des Guten, nicht das Böſe ſchaffen, ſo lautet der Inhalt des erſten Verſes; er motivirt offenbar die folgenden; aber dann kann die *χάρις* ganz gut von Gott ſelbſt kommen; ferner hätte der Dichter, wenn es anders ſeine Abſicht war, das Gute wie das Böſe zum Geleite nicht zum Weſen Gottes zu rechnen, nicht *χάρις* allein als Repräſentanten des Guten hinſtellen dürfen, während das Böſe in vier Exemplaren vertreten iſt. Wir denken, die *χάρις* muß aus dieſer böſen Geſellſchaft ſcheiden; vielleicht lautete die Stelle: *αὐτῷ δὲ γ' ἔρις καὶ μῖσος ὀπηδεῖ*
in ihrem Geleite
Streit und Haß und Krieg und Hunger und thränende Schmerzen.

Allerdings iſt auch ſo der Gedanke des Ariſtobul noch immer

ziemlich verſchleiert, die Gottheit bekömmt ein ziemlich unwirſches Gefolge, und ſollte geſagt werden: das Uebel kömmt nicht aus Gott, ſo kann es kaum ſchwerfälliger als mit den Worten geſchehen: es iſt nicht in Gott, ſondern es folgt ihm nur. Der Sinn würde ſich noch leichter fügen, wenn es in der zweiten Zeile ſtatt *αὐτῷ δὲ χάριες* hieße: *τῷ δ' οὐχὶ ἔριες*; —

und nimmer ihr folget
Haß und Streit u. ſ. w.
ſondern das Böſe ſei ſtets der Menſchen eigene Schuld.

So hat dieſe Stelle, wie es uns wenigſtens ſcheint, nicht die weitreichende Bedeutung für das philoſophiſche Princip der Mittelſtufen zwiſchen Gott und Welt, welche der Verf. ihr beilegt. Im Uebrigen iſt auch der Verf. geneigt — und hierin folgt er im Weſentlichen der Autorität Zellers — anzunehmen, daß Philo zwar in der Hypoſtaſirung der *σοφία* im Buche der Weisheit und anderen Schriften Keime der Logosidee vorgefunden, aber er erſt habe dieſe noch ganz unfertigen Keime zur Frucht gezeitigt. Ganz irrig iſt, wie ſchon oben bemerkt worden, die Meinung Gförers, der Logos und zwar der perſonificirte und von Gott getrennt gedachte ſei damals gleichſam Volksgedanke geweſen, und er ſei ebendeswegen faſt zu gleicher Zeit in Alexandrien und Judäa hervorgebrochen; hierfür bieten die Quellen gar keinen Anhalt. Auf die Zuſammenhänge [1]) Philo's mit der Stoa hat zuerſt Zeller deutlich hingewieſen, und ſchon der Terminus Logos, dieſes Alpha und Omega der Spekulation des Alexandriners, iſt ja dieſer Schule entlehnt. Jedoch dürfte dieſer Zuſammenhang viel zu eng gefaßt worden ſein, wenn der Philonismus kurzweg als „eine Ausgleichung zwiſchen dem Stoicismus und der Schrift" bezeichnet worden iſt. In dieſer Faſſung iſt der an ſich fruchtbare und aufklärende Gedanke viel zu ſcharf zugeſpitzt. Zeller ſagt, der Stoicismus ſei die Außenſeite von Philo's Sittenlehre, aber uns ſcheint dieſes

[1]) Vgl. Jahrg. 1863 dieſer Zeitſchr. S. 19.

Urtheil einer Erweiterung auf die geſammte Lehre Philo's fähig. Daß Philo auf jeder Seite die ſtoiſche Terminologie benutzt, darf uns nicht irre machen. Die Lehre der Stoa war damals Tagesphiloſophie, und das will in einer Zeit, die faſt gar keine Religion, ſondern nur einen religiös-politiſchen Kultus hatte, noch viel mehr bedeuten als heut zu Tage; zudem war ſie durch die Anſchmiegung an die überkommenen religiöſen Vorſtellungen, durch ihre vorwiegend praktiſch-ethiſche Tendenz beſonders populär geworden; ſo wäre es nicht auffallend, wenn auch derjenige in ihrer Sprache philoſophirt hätte, der ſich nicht zu ihren Gedanken bekennen konnte. Unſeres Dafürhaltens drückt das bekannte Wort „*Φίλων πλατωνίζει*, Philo platoniſirt, das Verhältniß Philo's zu ſeinen Vorgängern weit beſſer aus als das andere: Philo ſtoiſirt. *Φίλων πλατωνίζει* iſt nicht nur „gut behaltlich," wie es genannt worden iſt, ſondern auch „gut gehaltlich." Der Philonismus iſt eine, durch die Kritik des Ariſtoteles, durch den dynamiſchen Pantheismus der Stoa und durch die Gottheitslehre des Judenthums bedingte Modification der platoniſchen Ideenlehre; ſowohl die Eigenart des philoniſchen Geiſtes wie die metaphyſiſche Quinteſſenz ſeines Syſtems erinnert lebhaft an Plato.

Philo lehrt: wie in dem Plan eines Baumeiſters, der eine Stadt erbauen will, die Urbilder und Muſter dieſer Stadt beſchloſſen ſind, ſo prägte Gott zuerſt die intelligible Welt aus, weil nichts tadellos iſt, was nicht nach einer urbildlichen und intelligiblen Idee geformt iſt. Dieſe intelligible Welt iſt nun auf der einen Seite aufgefaßt als das Werk des Logos, ſodann aber als der weltſchöpferiſche Logos ſelbſt, „denn die intelligible Stadt ſei nichts anderes, als die überlegende Kraft des Baumeiſters, der daran denkt, die ſichtbare Stadt nach der intelligibeln zu formen; *οὐδὲ γὰρ ἡ νοητὴ πόλις ἕτερόν τι ἐστὶν ἢ ὁ τοῦ ἀρχιτέκτονος λογισμὸς ἤδη τὴν αἰσθητὴν πόλιν τῇ νοητῇ κτίζειν διανοούμενον*, der *λόγος* iſt die *ἰδέα ἰδεῶν*, und wie als Urbilder, ſo nimmt Philo die Ideen auch als die Gattungen, denen

einzig Weſenheit zukömmt. Aber den platoniſchen Ideen hatte ſchon Ariſtoteles vorgehalten, daß ihnen keine κίνησις, kein Princip der Bewegung inne wohnt; dieſen Einwurf mußte ein Schüler Plato's, der zur Zeit der römiſchen Kaiſer lebte, berückſichtigen, und hier bot die Stoa mit ihrer Lehre von der Weltvernunft, von dem λόγος σπερματικὸς, die Lehre von den vernünftigen Kräften, die paſſendſte Modifikation. Wenn Heinze die platoniſche κοινωνία der Dinge an der Ideenwelt gleichfalls ſo verſteht, als wirkten die Ideen auf die Dinge, ſo ſchreibt er, wie uns dünkt, ihnen ſchon bei Plato einen Charakter bei, den ſie erſt bei Philo durch den Einfluß der Stoa gewonnen haben. Wären dieſe ſchon bei dem erſtern „lebendige Kräfte, wirkende Urſachen," ſo würde ja Ariſtoteles auch mit dieſem wichtigſten Einwand nur gegen ſein Schattenbild der Ideen, aber nicht gegen die wirklichen Ideen Platons kämpfen.

So iſt allerdings Plato dem Philon der Heiligſte und Gegenſtand ſeiner beſonderen Verehrung, aber auch Zeno und Heraklit ſind Schüler Moſes, was bei dieſem Theoſophen ſo viel heißt als: ſie haben Lehren ausgeſprochen, welche in meinem Syſtem (und dies iſt wiederum mit dem des Moſes identiſch) Platz finden können. Dieſe Wahrheiten aber können ſie dann nur dem Moſe entliehen haben.

Der Logos als ἰδέα ἰδεῶν, als Ort der göttlichen Urbilder, iſt platoniſch, der Logos als Inbegriff der Kräfte, welche in der Welt walten, iſt ſtoiſch; endlich als λογὸς τομεὺς als Zertheiler, als die ſcheidende Kraft, welcher den Urſtoff immer wieder und wieder bei der Weltſchöpfung zu dieſer Mannigfaltigkeit der Dinge getrennt hat, zuerſt das Leichte vom Schweren, ſodann das Leichte in Luft und Feuer, das Schwere in Waſſer und Erde, denn Alles ſei zuſammengeſetzt und in jedem Dinge die Gegenſätze verbunden, als λόγος τομεὺς iſt er heraklitiſchen Urſprunges; Plato, Zeno, Heraklit ſind ſo alle drei Schüler Moſes, in dem ſie alle drei zur Logoslehre geſteuert haben; nur iſt Plato der Vater

derſelben, während Zeno mehr ihr Pathe war, der ihr den Namen gegeben hat.

Von dem wirklichen Lehrinhalt der ſtoiſchen Phyſik war Philo, ſo viele ſtoiſche Gedanken und Worte in ſeinen Schriften ſtehen, als Jude weit entfernt; er iſt Monotheiſt, während die Stoa pantheiſtiſch iſt; ihm iſt die Materie nur etwas ſekundäres, er bezeichnet ſie zumeiſt mit platoniſchen Ausdrücken, ſehr häufig als τὸ μὴ ὄν und nur ſehr ſelten als οὐσία im Sinne der Stoiker, während dieſe ſtarre Materialiſten ſind und einzig die Materie als οὐσία bezeichnen; zwar wird an einer Stelle in **de incorruptibilitate mundi** der λόγος σπερματικός mit dem Feuer identificirt, allein dieſe Stelle beweiſt nichts für Philo, da dieſe ganze Schrift nach Frankel, Paläſtinenſiſche und Alexandriniſche Schriftforſchung, (und hierin folgt ihm Heinze) nicht von Philo herrührt. Und auch einige andere echt philoniſche Sätze, welche den λόγος materialiſtiſch faſſen, beweiſen nur, daß er in den ſtoiſchen Kunſtausdrücken redend, für ſein Princip nicht ſtets den rein geiſtigen koncifen Ausdruck zur Hand hatte und Feuer und Geiſt verwechſelte. Der platoniſche Idealismus wußte ihm weit eher zu ſagen, nur zwang ſein Monotheismus ihn dazu, die Ideen als entſtanden, und der Fortſchritt der Philoſophie, ſie als wirkſam zu denken.

Aber neben dieſen unperſönlichen Auffaſſungen des Logos und der λόγοι, bei der er füglich ganz gut in die Gottheit verlegt werden kann, finden wir bei Philo noch eine ganz andere. „Der Logos, ſagt Gfrörer, iſt die älteſte Schöpfung Gottes nicht ungezeugt wie Gott, nicht erſchaffen wie die endlichen Weſen, er iſt der Sohn des einigen Vaters, ſein Ebenbild, der Urmenſch, Schöpfer der Welt, Mittler zwiſchen Gott und den Menſchen, Schutzengel, Vertreter, Hoheprieſter der Welt, der oberſte Engel, der Untergott und Regent der Welt, den der Herr eingeſetzt hat, weil er wegen ſeiner Reinheit die Materie nicht berühren darf," er iſt vielfach in der Urgeſchichte des jüdiſchen Volkes ſichtbar;

ja er iſt auch der Meſſias, der in unbeſtimmter Zukunft wieder für ſein Volk wirken wird.“ Der Logos bei Philo iſt bald die Gottheit ſelbſt unter einer beſtimmten Beziehung, bald eine von derſelben völlig getrennte Perſönlichkeit; zum erſtern zwang ſein Monotheismus, zum zweiten ſeine überſpannte Auffaſſung der göttlichen Würde, die ſich durch die Berührung mit der Sinnenwelt beflecke; ſo mußte der Logos etwas Anderes ſein als Gott und doch ihm gleich, weil er aus Gott kömmt; etwas anderes als die Materie und doch ihr verwandt, weil er auf ſie wirkt.

War ſchon dies ein gewichtiger Anlaß, daß er den Logos häufig perſonificirte, ſo war der andere nicht ſchwächer, der in ſeiner eigenthümlichen Schriftinterpretation lag; ihm zerfloſſen die meiſten geſchichtlichen Ereigniſſe in allegoriſche Nebel; und ſo war der ſinnliche Name noch der letzte Reſt des realen Daſeins der geſchichtlichen und von Philo allegoriſirten Perſönlichkeiten. Häufig mochte ihn auch die Interpretation des Schriftwortes über ſeinen urſprünglichen Ideenkreis hinausführen, wenn die Allegorie nicht ganz ohne Reſt in den Text aufging. Es iſt hierbei feſtzuhalten, was Frankel erinrt hat, daß die Werke des Philo vielfach nichts Anderes bieten, als populäre religiöſe Reden. Beim Kanzelredner aber paſſirt es auch heute noch nicht ſelten, daß der Text um des Gedankens willen gewählt wird, daß aber dann der Text den Gedanken in beſtimmte, dieſem oft nicht adäquate Bahnen zwingt.

Der Text iſt ihm etwas Heiliges und Unverletzliches, wenn er noch ſo drollig mit ihm umſpringt; wenn er hebräiſche Eigennamen griechiſch deutet, ſo iſt dies ihm keine Spielerei, obwohl es uns ſo vorkömmt; Frankel thut ihm wohl Unrecht mit dem Vorwurfe, er habe zuweilen ganz vergeſſen, daß der Text urſprünglich hebräiſch ſei; nein, das vergaß er wahrſcheinlich nie, aber er hielt das Griechiſche ganz ebenſo für eine heilige Sprache wie das Hebräiſche; die **septuaginta** war für ihn bekanntlich gleichfalls ein Werk der Inſpiration, und nach ſeiner ganz ſtren-

gen und folgerichtigen Interpretationstheorie mußten ſich die Eigennamen ebenſo nach dem gleichklingenden hebräiſchen, wie nach dem ähnlichen griechiſchen Stamme etymologiſiren und ſymboliſiren laſſen, ſonſt hätten die Septuaginta eben den hebräiſchen Text nicht erſetzen können; dem Text alſo muß ſich der Gedanke fügen, und ſo häufen ſich die Widerſprüche in's Zahlloſe.

Das phantaſtiſche ingenium Philo's, das Widerſpruchsvolle ſeines Grundbegriffes, endlich ſeine ſeltſame Methode erklären hinlänglich die Verwirrung, die wir entdecken, wenn wir ſeine Meinungen ſyſtematiſiren wollen. Den Logos, als die der Welt immanente Vernunft des dennoch außerweltlichen Gottes, lehrt ſchon die Schrift, wenn ſie ſagt: die ganze Erde ſei voll der Herrlichkeit Gottes, wenn ſie Maß und Schönheit der Welt preiſt. Der Logos Philo's aber konnte nie Bürgerrecht im Judenthum gewinnen. Philo iſt ein glänzender, für ſeinen Glauben begeiſterter Schriftſteller und verräth eine ausgebreitete philoſophiſche Kenntniß; darin beſteht ſein Werth; ſeine Wichtigkeit aber und nicht ſein Werth liegt allerdings im Ausbilden des Logosbegriffes, welcher dem neuen Chriſtenthum ein philoſophiſches Relief gegeben hat. Heinze ſchließt das Kapitel über Philo mit den Worten: „Trotz des Myſticismus, trotz der Widerſprüche die ſich vielfach in ſeiner Logoslehre finden, iſt es Philon doch, der den Begriff des Logos als eines Mittelweſens zwiſchen Gott und der Welt zu einem gewiſſen Abſchluß gebracht hat, wenn auch nicht in rein philoſophiſcher Weiſe, da häufig die theologiſche und theoſophiſche Färbung vorwaltet.“ Wir haben dieſen Abſchluß weder begrifflich noch geſchichtlich wahrgenommen; begrifflich iſt Philo's Logos ein vollkommener Widerſpruch, und geſchichtlich iſt er nicht ein Abſchluß, ſondern der Anfang und der Urheber einer ganzen Reihe von Irrungen, die bis auf den heutigen Tag nachwirken.

Die Zusätze in der LXX zu Hiob.

Von Dr. P. F. Frankl.

Wir leben nicht mehr in einer Zeit, da die Bibelkritik aus purer Hochachtung vor einem Worte in den LXX ihr unbefangenes Urtheil über ein biblisches Buch zurücknimmt und durch haltlose Vermuthungen ersetzt. Damit soll keineswegs gesagt sein, daß wir gegenwärtig nirgends mehr den Spuren eines nicht ganz zu rechtfertigenden Cults der LXX begegnen. Belehrt uns ja die jüngste Bearbeitung des Buches Hiob,[1]) daß man im Kreise der Exegeten noch immer den LXX den Vorrang zuzuerkennen geneigt ist! Man wird ihnen aber heutzutage dennoch nur da sozusagen das Präsidium im Rathe der Bibelforschung überlassen, wo man im masoretischen Texte, wenn auch bisweilen nur mit Noth, irgend ein Substrat für ihre Version entdecken kann. Fehlen aber auch die Spuren eines solchen, dann spricht man den griechischen Zusätzen, als etwaigem Hülfsmittel zur Beurtheilung des Ganzen, mit Recht jeden Werth ab. Und so ist es denn nur vollkommen billigenswerth, daß jetzt Niemand mehr bei der Lösung der Frage, ob Hiob eine geschichtliche Person oder eine dichterische Figur, um die Angaben zum Schlusse des Buches Hiob in den LXX sich kümmert. Und wie viel haben gerade sie dazu beigetragen, daß Manche das Buch Hiob für eine Uebersetzung aus dem Aramäischen (!) gehalten haben, weil sich der griechische Zusatz findet: *οὗτος ἑρμηνεύεται ἐκ τῆς Συριακῆς βίβλου*.[2]) Allerdings ist es fast unbegreiflich, wie Kenner des Griechischen nicht sofort gemerkt haben, daß aus dem syrischen — aramäischen — Buche weiter nichts geflossen sei, als die genealogischen Notizen zum Schlusse des Buches, daß aber Nichts zum Schlusse berechtige, das ganze Buch für eine Uebersetzung aus einem aramäischen Originale zu halten. Haben nun die griechi-

[1]) Von Merx, Jena 1871.

[2]) Vgl. Bleek Einleitung in das alte Testament S. 658.

schen Zusätze auch jeden Werth für die sachliche Kritik verloren, so bieten sie dennoch nach einer andern Seite hin vieles Interesse. Zunz hat schon in seinen gottesdienstlichen Vorträgen [1]) angedeutet, diese Zusätze scheinen aus einem Targum übertragen zu sein, eine Andeutung, die unsres Wissens bisher noch keine weitere Würdigung erfahren hat. Wir wollen nun die „Zusätze" ein wenig beleuchten, weil sie ihrerseits wiederum auf die talmudischen Berichte von einem alten Hiob-Targum einiges Licht werfen.

An den Schluß des Buches Hiob bei den LXX reihen sich folgende Angaben an:

Hiob wird zum künftigen Leben wieder erweckt werden. Einem syrischen — aramäischen — Buche zu Folge wohnt Hiob, der früher den Namen Jobab geführt haben soll, am idumäisch-arabischen Gebirge, heirathet eine arabische Frau und zeugt mit ihr einen Sohn, Namens Ἐννών [חנן?], Hiob ist der Sohn Ζαρέ's und der Βοσόρρα, demnach der 5. von Abraham [Urururenkel]; denn Ζαρέ [זרח], sein Vater ist der Enkel Esau's. Nachdem dann LXX Genes. 36 von V. 31 bis V. 35 copirt werden, heißt es von den zu Hiob gekommenen Freunden Ἐλιφάζ υἱῶν Ἡσαῦ υἱῶν Θαιμανῶν βασιλεὺς κτλ. Offenbar wird hier זרח Gen. 36, 33 identificirt mit אלוף זרח ibid. V. 17, woraus sich folgende Genealogie für Hiob-Jobab ergiebt:

Abraham,
Isak,
Esau,
Reuel,
Zerach,
Jobab-Hiob.

Eliphaz, identificirt mit אליפז, dem Sohne Esau's, erscheint demnach als Großonkel Hiob's. Die Identificirung hat auch Pseudojonathan zu Genesis 36, 12 הוא אליפז חברא דאיוב.

Welchen Ursprungs sind diese Zusätze: jüdischen oder christlichen? Dies ist wohl die erste Frage, die wir zu beantworten haben. Freilich ist unsere Antwort schon gegeben, wenn wir die Zusätze aus einem Targum schöpfen lassen. Da sie überhaupt

[1]) S. 62 Anm. a. S. 64, S. 80 Anm. e.

noch niemals eine gründliche Besprechung erfahren haben, so ist die Frage nach ihrem Ursprung eigentlich noch niemals gestellt worden. Natürlich konnte man dann auch nicht ihren christlichen Ursprung erweisen. Doch merkt man Bleek an, daß er den Zusätzen einen christlichen Ursprung vindiciren will. Wenn er sagt: [1]) die LXX aber haben am Ende des Buches Zusätze, die zwar alt, aber doch erst christlichen Ursprungs sind," so meint er damit wohl nicht allein einen Ursprung aus christlicher Zeit, sondern buchstäblich die Entstehung durch einen Christen. Darauf hin deutet der Schluß: „Das ist aber offenbar eine ganz willkürliche Combination, wozu eine gewisse Aehnlichkeit der Namen אִיּוֹב und יוֹבָב, besonders in den griechischen Formen Ἰώβ, Ἰωβάβ Veranlassung gegeben hat." Bleek scheint demnach deshalb einen christlichen Ursprung für die Zusätze angenommen zu haben, weil er die Identificirung Ἰώβ's, mit Ἰωβάβ Seitens eines Christen für näherliegend hielt, als die איוב's mit יובב Seitens eines Juden. Der Schein spricht auch für eine solche Annahme. Gleichwohl aber glauben wir, eine solche zurückweisen zu müssen.

Aeußere Beweismittel werden wir kaum im Stande sein aufzubringen. Hieronymus, wenn er sagt: [2]) **Huz et Buz filii fuerunt Nachor etc. Non sicut quidam falso suspicantur, de genere eum fuisse Esau'**, hat wohl sicherlich unter den **quidam** unsere Zusätze im Auge; doch läßt aus seiner Polemik die Confession seines Gegners sich nicht errathen. Um so mehr sind wir da auf Argumente sachlicher Natur angewiesen.

Es scheint, daß nicht allein der bloße Gleichklang von Ἰώβ und Ἰωβάβ oder איוב und יובב es war, der Jemand auf die Vermuthung gebracht haben mochte, Beide mit einander zu identificiren, daß vielmehr auch die Möglichkeit, in Eliphaz, dem Freunde Hiob's, einen nahen Verwandten zu finden, wenn eben איוב uud יובב identificirt wurden, das Ihrige dazu beigetragen haben mochte. Entscheidend ist nun auch, daß in diesem Falle עץ, der Wohnort Hiob's sich leicht auf עץ, Gen. 36, 28 zurückführen ließ, da eine Stadt im idumäisch-arabischen Gebirge sehr leicht einem Häuptlinge שעיר's ihren Namen verdanken konnte. [3])

[1]) a. a. O. S. 648.

[2]) Präfatio in Jobum.

[3]) Aaron b. Elia im עץ חיים ed. Delitzsch p. 137 erwähnt die Diffe-

Alles das erscheint aber als eine mehr für einen jüdischen Agadisten geeignete Handhabe, Zeit und Persönlichkeit Hiob's zu bestimmen, als für einen Christen. Denn für einen solchen, zumal in der ersten Epoche, wo man die Bibel nur aus der Uebersetzung der LXX kannte, fehlte gerade dasjenige Moment, welches jene Bestimmung der Person Hiob's am meisten fördern half. Wie hätte es einem Christen wenn er seinen griechischen Ἰώβ las, einfallen können, (עץ) Αὐσιτις, der Wohnort Hiob's, hänge irgendwie mit (עוץ), Ὥς Gen. 36, 28 zusammen? [1])

Vergleichen wir mit den Angaben in diesen Zusätzen die Ansichten der Tanaim und Amoräer über Zeit und Persönlichkeit Hiob's, welche im Talmud und in den Midraschim zusammengestellt sind, so erscheinen sie alle in viel höherem Grade unnatürlicher, ist ihnen allen fast der Stempel der Fiktion aufgeprägt. Von allen talmudischen und midraschischen Aussprüchen in dieser Beziehung — auf die Glaubwürdigkeit von Relationen dürfen sie ihres völlig agadistischen Charakters wegen keinen Anspruch erheben, zeigt nur der bekannte Satz des איוב לא היה ולא נברא אלא משל היה לקיש: [2]) eine tiefer gehende Auffassung. Mit Recht macht dieser Satz eine Wanderung durch alle exegetischen

renzen der Gelehrten über die Zeit Hiob's und schließt die Aufzählung der Ansichten mit den Worten: ומהם אמרו שהיה בימי עשו בעבור שאמר איש היה בארץ עוץ ונאמר שישי ושמחי בת אדום יושבת בארץ עוץ ואומרים שהוא יובב בן זרח.

Ob ihm hier etwa Jizchaki, angeführt von Ibn Esra Genesis 36, 31, vorschwebt, oder ein karäischer Autor, ist uns nicht bekannt.

[1]) עוץ in Hauran Gen. 22, 21 geben LXX durch Οὖς wieder. Jerem. 25, 20 fehlt die Uebersetzung von ואת כל מלכי ארץ העוץ bei den LXX. Threni IV, 21 יושבת בארץ עוץ LXX: ἡ κατοικοῦσα ἐπὶ γῆς, fehlt wiederum die Uebersetzung für עוץ. Wir vermuthen, die Uebersetzer hätten hier nach dem Vorgange des Vertenten der Gen. für עוץ Ὥς gegeben. Die Abschreiber die bei diesem Worte nur an ὡς, das griechische Adverbium denken mochten, strichen dann Threni das Wörtchen Ὥς, dem, wenn es ὡς accentuirt wird, syntaktisch natürlich nichts entspricht. Ebenso dürfte es wohl auch mit Jer. 25, 20 zugegangen sein. Da diese Veränderungen wohl schon frühzeitig vor sich gegangen sind, mußten demjenigen, der aus den LXX seine Bibelkenntniß schöpfte, gerade diejenigen Stellen entgehen, denen zu Folge עוץ in Edom zu suchen ist.

[2]) So im בראשית רבא sect. 57, in Baba Bathra Babli f. 15 a; יתיב ההוא מרבנן קמיה דר' שמואל בר נחמני.

und isagogischen Schriften. Es scheint, daß man nicht zu allen Zeiten stark genug gewesen ist, an der Freisinnigkeit dieses Satzes festzuhalten. Man versuchte, ihn umzudeuten.[1]) Hai Gaon berichtet,[2]) in den ihm bekannten Talmud-Exemplaren finde sich die Lesart: אלא למשל, wonach das Ganze den Sinn hätte, Hiob wäre von Gott nur geschaffen worden, um ein Muster zu sein. Abgesehen davon, daß die Tendenz, in der man die ältere Lesart verbesserte, oder richtiger, verschlimmerte, auf der Hand liegt, zeigt ja die Debatte, welche im Talmud[3]) sich daran knüpft, und die Berufung auf die Parabel Nathan's [Samuel II, 12, V. 1 bis 7] ganz deutlich, daß, wer den Ausspruch that: איוב לא היה ולא נברא u. s. w.; sei es ריש לקיש nach der Lesart des Bereschith-Rabba, sei es der Unbekannte מרבנן דהוא des babyl. Talmuds, darunter nichts Anderes meinte, als: das Buch Hiob ist eine Dichtung. Unter den übrigen Ansichten, deren der Talmud und die Midraschim Erwähnung thun, die sich nicht so weit vorwärts wagen, das Buch Hiob für eine Fiktion zu halten, verdiente nur noch die eine gewisse Berücksichtigung, welche ריש לקיש im Namen בר קפרא's mittheilt. Indem עוץ, die Stadt Hiob's, mit עוץ dem Sohne Nachor's in Verbindung gebracht wird, läßt er Hiob einen Zeitgenossen Abrahams sein; eine Auffassung, welche Hieronymus, wie wir gesehen haben, zu seiner eigenen macht. Aber vor dieser Auffassung gebührt der in den griechischen Zusätzen vertretenen der Vorzug, wie denn auch die meisten Ausleger des Buches Hiob den fingirten Schauplatz der Dichtung nicht nach Hauran, sondern nach Edom verlegen.

Sollte es nun nicht im hohen Grade auffallen, warum von so vielen Tanaim und Amoräern, welche oftmals von den unbedeutendsten Momenten sich bewegen ließen, Hiob in das eine

---

[1]) Bereschith Rabba a. a. O. wird der Widerspruch zwischen Resch-Lakisch eigener Ansicht, Hiob sei eine fingirte Person, und der von ihm im Namen Bar-Kafra's mitgetheilten, Hiob sei Abraham's Zeitgenosse gewesen, urgirt und auf eine höchst gezwungene Weise gelöst.

[2]) Nach Josua Ibn Schoeib's דרשות bei Ewald und Dukes Beiträge Band II, S. 165. Darauf spielt auch Aaron b. Elia an a. a. O. ומצד זאת החלוקה מהם אמרו כי איוב לא נברא ולא נהיה אלא למשל ומהם מפרשים המאמר שר"ל לא נברא ולא נהיה אלא להיות למשל.

[3]) a. a. O. fol. 15 a.

oder das andere Zeitalter zu versetzen, Niemand es sich einfallen ließ, oder wenigstens Niemand sich in dem Sinne äußerte, es sei Hiob mit Jobab identisch? Gewiß ist das Stillschweigen im Talmud ein beredtes Zeugniß dafür, daß dieser Auffassung etwas innewohnen muß, das leicht zu Unzuköm mlichkeiten führen könnte. Wir werden uns bemühen, dies Moment zu ermitteln. Zuvor aber wollen wir, ist es uns auch nicht möglich, alles in den griechischen Zusätzen Mitgetheilte in der Schatzkammer unserer Agada wiederzufinden, so weit es thunlich, die einzelnen Angaben in ihrem Verhältniß zur Agada beleuchten.

„Hiob wird zum künftigen Leben wieder erweckt werden." Wie verhält sich die Agada zu dieser Frage? Höchst ungünstig fällt die Antwort aus, die eine Boraitha R. Chija's [1]) giebt. In ihrer schärfsten Fassung lautet sie:[2])

חסיד אחד היה לי באומות איוב שמו ולא בא לעולם אלא לקבל שכרו הביא עליו הקב"ה יסורין הרחיל מחרף ומגדף כפל לו הקב"ה שכרו בעולם הזה כדי לטורדו מן העולם הבא.

Man sieht, die Frage, ob Hiob zum künftigen Leben wieder erweckt werden wird, hängt von der andern ab, ob er aus Israels Stamm, oder ein Heide gewesen. Im Allgemeinen sind die Ansichten der Tanaim und Amoräer über diesen Punkt getheilt. Halten wir an dem Maaßstabe fest, den der Talmud uns an die Hand gibt, so ergibt sich, daß all Diejenigen, die ihn nach Moses leben lassen, ihn für einen Israeliten halten, weil er sonst nicht der göttlichen Erscheinung gewürdigt worden wäre, diejenigen aber, die seine Zeit höher hinaufrücken, für einen Heiden. Die strenge Auffassung R. Chija's scheint aber, namentlich Hiob gegenüber, nicht immer geltend gemacht worden zu sein. Der Umstand, daß Gott selber Hiob in Schutz nimmt, sprach ja zu laut dagegen. Es ist bekannt, daß die Frage, ob die צדיקי אומות העולם Antheil haben an der Seligkeit, Gegenstand der Controverse zwischen R. Elieser b. Hyrkanos und R. Josua b. Chananja gewesen ist.[3]) Es scheint, als ob

---

[1]) Bereschith-Rabba a. a. O. und Bab. Bathr. fol. 15b.

[2]) B. B. Milder im Ber. R. תני רבי חייא גוי צדיק אחד עמד לי באומות ונתתי לו שכרו וסמרתיו ואיזה זה איוב.

[3]) Tosiphtha Synhedrin c. 13, die nach ihrem Zusammenhange so gelesen werden muß, wie Graetz Geschichte IV Note 7 vorschlägt.

diese ganze Controverse, die uns in der Tosiphtha völlig erhalten blieb, in besonderer Rücksicht auf Jethro, Hiob und Bileam[1]) geführt worden wäre. — Jethro und Bileam griffen bekanntlich in das Getriebe der Geschichte Israels ein, jener fördernd, dieser hemmend. Hiob war der dritte Heide — nach der älteren Anschauung, die in der angeführten Boraitha des R. Chija als etwas Selbstverständliches vorausgesetzt wird — dessen Leben Israel näher gerückt war. Läßt die pentateuchische Erzählung Moses zu Jethro und Bileam in Beziehung treten, so holt die Sage in späten Zeiten dasselbe von Hiob nach. משה כתב ספרו ופרשת בלעם ואיוב. „Mose schrieb sein Buch, den Abschnitt von Bileam und das Buch Hiob." Liegt dem nicht der Gedanke zu Grunde, daß die Offenbarung, wie Gott sie dem Moses zu Theil werden ließ, die höchste und vollendetste, die allumfassendste ist? Mose weiß nicht allein, was Gott für Israel ihm befiehlt, er kennt auch die Gedanken, die Gott dem Heiden-Propheten Hiob eingegeben, er vernimmt auch deutlich, was die leise flüsternde Stimme dem Eliphaz kündet im nächtlichen Gesichte, er hört auch, wie Gott dem Hiob sich geoffenbart. Die drei heidnischen Männer, von denen der eine, Bileam, ein unzweideutiger, entschiedener Gegner Israel's war, der andere, Jethro, ein rückhaltsloser Freund und Verehrer dieses Volkes, der dritte, Hiob, aus einem für die Wissenschaft freilich leicht erklärlichen Grunde, gegen Israel sich vollkommen gleichgültig verhielt, sie mußten alle in Moses Zeit hineinragen. Nach Mose hätten sie nie und nimmer zu einiger Bedeutung gelangen können. Sie mußten aber Moses Zeit erleben, um ihm als Folie zu dienen, und je nach ihrem Verhalten von ihm, dem Meister, überwunden zu werden. Diese Gedankenreihe liegt all

---

[1]) Freilich weist Geiger: Jüdische Zeitschrift Jahrgang VI, Seite 32 ff. nach theilweisem Vorgange Beer's bei Jost: Gesch. des Judenthums und seiner Sekten Band 1, Seite 405 mit Recht nach, unter Bileam sei in den talmudischen Schriften, namentlich Synh. 11, Mischna 2 Jesus zu verstehen. Allein, er bemerkt ja selbst, daß beide Bilder dennoch nicht in einander aufgegangen sind, wie aus der bekannten Stelle Gittin Babli 57 a: תא חזי מה בין משעי ישראל לנביאי אומות העולם hervorgeht. Es scheint, daß die Speculation, freilich angeregt durch den näherliegenden Gegenstand, immer weitere Kreise erfaßte, bis sie an die Prüfung des Verhältnisses, in welchem das wirkliche Heidenthum zum Judenthume stand, gelangte.

dem zu Grunde, was in den agadischen Erzählungen über die Zeitgenossenschaft Hiob's, Bileam's, Jethro's und Mose's sich findet. Beispielsweise erinnern wir an das bekannte: [1]) שלושה היו באותה עצה בלעם ואיוב ויתרו, בלעם שיעץ נהרג איוב ששתק נדון ביסורין, יתרו שברח זכו מבני בניו שישבו בלשכת הגזית.

Ein solcher Kreis von Agadoth, der um Einen Mittelpunkt sich dreht, ist nicht mit einem Male dem Gehirne Eines Mannes entsprungen; sondern Viele arbeiteten daran, und Ring reihte sich an Ring, bis die Kette fertig und geschlossen war. Wir irren wohl nicht, wenn wir glauben, man hätte in verhältnißmäßig früher Zeit schon über den Niedergang der politischen Machtstellung und später über die Gefahren, die aus dem erstarkenden Heidenthum und Christenthum dem Judenthum erwuchsen, sich mit dem Gedanken getröstet, daß ja alles Heidnische, und scheine es noch so siegesgewiß, schließlich dennoch dem jüdischen Geiste unterliegen müsse.

Wenn nun in den griechischen Zusätzen Hiob-Jobab ein πέμπτος ἀπὸ Ἀβραάμ genannt wird, dann käme ihm in der Entfernung von Abraham Mose's Vater Amram gleich. Dies ist aber ganz im Sinne jenes Agada-Kreises, und war Hiob ein Heide jener Zeit, warum sollte er nicht auch ein Mann von Stellung gewesen sein? Es bot sich aber die passendste Gelegenheit, ihn zu einem edomitischen Könige zu machen. Die Namen konnten leicht in Uebereinstimmung gebracht werden, die Ortsnamen paßten, der Name des ältesten Freundes Eliphaz konnte auch, den Verhältnissen vollkommen entsprechend, wieder gefunden werden; wie selten kam ein Targumist in die Lage, so sachgemäße Aufklärungen zu bieten, wie er es hier im Stande war?

Es ist daher fast zweifellos, daß die Zusätze bei den LXX nach einem alten aramäischen Targum gearbeitet wurden. Von der Existenz eines solchen in erstem nachchristlichen Jahrhundert haben wir die sicherste Kunde. Es wurde, so erzählen mehrere,

---

[1]) Sota f. 11 a. Jalk. Schmoth c. 1. Synh. f. 106 a. Vielleicht mochte auch der Umstand, daß יובב der Nachfolger בלע בן בעור's war, mit veranlassen, an איוב zu denken, den Zeitgenossen בלעם בן בעור's? בלע und בלעם wurden ja auch sonst schon identificirt. Vgl. Pseudojon. Gen. 36, 33 und Ibn Esra, der dagegen ankämpft.

freilich von einander abhängige, Quellen [1]) in fast wörtlicher Uebereinstimmung, einstmals vor R. Gamliel — wohl den älteren — ein Targum von Hiob gebracht, und er befahl dem Baumeister: [2]) שקעהו תחת הנרבך. Warum dieser Befehl ergangen ist: darüber, glauben wir, können uns die wenigen Reste dieses Targums, die in griechischer Umarbeitung in unsere Hände gelangt sind, einige Aufklärung bieten. Es scheint, daß nicht bloß principielle Abneigung gegen Bibel-Versionen überhaupt, R. Gamliel den Anlaß gegeben hat, das Targum zu vernichten, sondern gewisse innere Gründe, die wohl nur auf jenes Targum einen Bezug hatten.

„Vielleicht, daß unberufene Interpretation eine Scheu vor Targumim, den Gesetzeskundigen wenigstens, eingeflößt hat." So erklärt Zunz [3]) unter Anderem das Verbot, ein Targum aufzuschreiben. In unserem Falle scheint es uns, daß R. Gamliel nicht ohne Grund fürchtete, das Targum könnte nachtheilig wirken.

Bekanntlich bieten Genesis 36 die Verse 31—40 den jüdischen Exegeten, die für die volle Autorschaft Moses am Pentateuch eintreten, viele Schwierigkeiten; vornehmlich die Worte V. 31: לפני מלך מלך לבני ישראל, welche in der That Jizchaki veranlaßten, die Abfassung dieser Verse in die Zeit Josaphat's hinabzudrücken. Die Weise, wie Ibn Esra ihn abfertigt, ist bekannt. Ibn Esra, Samuel b. Meïr und Nachmanides [4]) sehen in dem מלך Moses, was die Schwierigkeiten beseitigt; denn acht Könige können schon vor Mose in Edom regiert haben, wenn man mit Nachmanides (ibid.) den Königen keine große Regierungsdauer zuerkennt. Es ist ein bloßer Zufall, daß Jizchaki, ebenso wie die LXX, richtiger die Zusätze, איוב mit יובב identificirt, um auch darüber von Ibn Esra ausgezankt zu werden; denn zwischen dieser Annahme und der Verrückung der Abfassung in die Zeit Josaphat's herrscht kein innerer Zusammenhang vor. Daß gerade derselbe Bibelkritiker, in dessen Kopf die Vermuthung,

[1]) Tosiptha Sabbath c. 14, Sabbath Babli f. 115 a, Sabbath Jer. c. 16 1. הלכה; Tractat Sopherim V, 15.

[2]) לבנאי, Sopherim fehlerhaft לבניו.

[3]) a. a. O. S. 62.

[4]) Zur Stelle Gen. 36, 31—30.

Hiob sei Jobab, gewisser Maßen ihre Metempsychosis gefunden, nebenbei die Abfassung der ganzen Stelle in eine späte Zeit versetzt, kann natürlich keine Veranlassung gewesen sein, die Identificirung Hiob's mit Jobab zu perhorresciren. Gleichwohl aber lag darin eine Gefahr zur Zeit, da R. Gamliel lebte. Hiob galt damals wohl allgemein für einen Zeitgenossen Amram's und Mose's. War nun Hiob mit Jobab identisch, dem 2. in der Reihe der acht edomitischen Könige, die Gen. 36 aufgeführt werden, woher hätte Mose dann die Namen von sechs Nachfolgern seines Zeitgenossen, die Namen ihrer Städte, ja sogar den Namen einer Königsfrau wissen können? Daß ein gottbegnadeter Prophet dies vorher wissen könne, dies zu glauben, wäre eine Forderung, die der Menschenverstand nicht billigen möchte. Es bliebe dann nur, um die Autorschaft Moses zu retten, die einzige Annahme übrig, alle sechs Könige, die dem Jobab gefolgt sind, wären so rasch auf einander gefolgt, daß Ein Mensch es miterleben konnte. Dies ist immerhin eine mißliche Annahme. Zur Vertheidigung einer Bibelstelle müßte eine Reihe böser Zufälle aufgeboten werden! Gewiß konnte es R. Gamliel nur erwünscht sein, wenn solche Antworten unnöthig wurden, weil die Fragen, die sie veranlassen konnten, erst gar nicht gestellt wurden. Dies mag das besondere Interesse gewesen sein, das er an der Vernichtung des ihm vorgelegten Hiob-Targums genommen haben soll.

Es scheint, als ob man in gelehrten Kreisen von jetzt ab dahin gewirkt hätte, daß die Identificirung Hiob's mit Jobab fallen gelassen werde. Und so schlummerte sie, bis sie Jizchaki zu neuem Leben erweckte, freilich nur zu einem Eintagsleben, da Ibn Esra sie bald zu den Todten eingesargt. Ihren Tod braucht die Wissenschaft nicht zu beklagen, aber in der Vorzeit war ihre Existenz eine berechtigte, besonders, da die andern Behauptungen der Tanaim und Amoräer, in denen Hiob als historische Persönlichkeit und seine Leidensgeschichte als factische Begebenheit vorausgesetzt wird, nicht einmal so viel, oder auch nur so wenig Schein von Wahrheit für sich haben.

Das Sündenregister in Ewald's hebräischer Grammatik.

Carlyle hat eben so geistvoll wie wahr nachgewiesen, wie der Heldencultus tief in der menschlichen Seele begründet ist und den Fortschritt in der Civilisation fördert. Was der Heroncultus auf dem Gebiete der Thatsachen ist, das ist der Autoritätsglaube auf dem Gebiete der Wissenschaft. Auch dieser hat eine psychologische Basis und trägt zur Förderung der Wissenschaft bei. Nicht bloß die historischen Fächer, Geschichte, Linguistik, Philosophie und zumal die Theologie haben ihren Ausgangspunkt und ihr Wachsthum einer letzt entscheidenden Autorität zu verdanken, um die sich ein Kreis von lauschenden Adepten schaart, der mehr oder weniger **in verba magistri** schwört, sondern auch die exakten Wissenschaften, so weit ihre Lehrsätze sich nicht **ad oculos** demonstriren lassen, beruhen zum Theil wenigstens auf einem *αὐτὸς ἔφα*. In den Naturwissenschaften, der Astronomie und in der Medicin spricht man von veralteten Systemen, die jetzt nur noch in der Geschichte figuriren, aber zu ihrer Zeit auf Grund einer tonangebenden Autorität ihre allgemeine Geltung hatten und als unfehlbare Wahrheit angesehen worden. Hinterher kommt die Kritik, entkleidet die Heroen ihrer Strahlenkrone und zerfasert die Unfehlbarkeit der Autorität. Darauf beruht eben der Fortschritt in der Geschichte und im Gesammtwissen.

In der hebräischen Grammatik genießt gegenwärtig Ewald's „ausführliches Lehrbuch der hebräischen Sprache des alten Bundes" eine bedeutende Autorität; sie hat bereits acht Auflagen oder Ausgaben erlebt (1870 die letzte). Selbst diejenigen Hebraisten, welche Ewald's exegetische Theorie verwerfen und seine Geschichte des Volkes Israel als Phantasiegebilde verächtlich behandeln, berufen sich auch auf sein Lehrbuch der hebräischen Sprache, nicht weil es überzeugende Wahrheit enthält, sondern weil es Bedürfniß ist, sich an eine Autorität anzulehnen. Sein Ansehen beruht darauf, daß es das vorangegangene auf Gesenius' Autorität

herrschend gewordene mechanische System gestürzt und dafür so zu sagen eine dynamische auf der innern Entwickelung der Sprache beruhenden Theorie gesetzt hat. Die hebräischen Linguistik würde aber gegen die andersprachliche Philologie zurückbleiben, wenn nicht die Irrthümer aufgedeckt werden, welche Ewald's Grammatik in erdrückender Menge enthält. Er selbst hat sie in den neuen Auflagen nicht verbessert, hat sie also nicht als solche erkannt, konnte sie auch nicht erkennen, weil er auf seinem Standpunkte allzubefangen ist und sich selbst für päpstlich unfehlbar hält. Eine Kritik der von Ewald aufgestellten grammatischen Regeln ist also gegenwärtig eine Nothwendigkeit. Es ist zwar sehr schwer, dieselben gewissenhaft einer Kritik zu unterziehen, ohne auf die letzten Gründe der Irrthümer einzugehen, die — darüber wird es kaum unter den Fachmännern eine dissentirende Stimme geben — die mit krankhaften Erscheinungen seines Temperaments oder seiner Seelenanlage so enge verwachsen sind, daß man nicht umhin kann, bei der Aufdeckung seiner wissenschaftlichen Schwächen auch auf seine Charakterbildung einzugehen. Seine Rechthaberei, seine Unzugänglichkeit für Wahrheiten, die nicht von ihm selbst ausgehen, selbst sein zwischen Glauben und Unglauben, zwischen Orthodoxie und Kritik hin und her schwankendes Gemüth sind die Quellen seiner wissenschaftlichen, wie seiner politischen Irrthümer. Es ist daher eine höchst peinliche Aufgabe, Ewald gegenüber großmüthig zu sein, seine Person aus dem Spiele zu lassen, die sich aufdrängenden drastischen Mittel abzuweisen und sich kühl objektiv zu verhalten. Aber aus Respekt vor dem Publikum und aus Rücksicht auf die Würde der Wissenschaft muß man sich diesen Zwang selbst auflegen, so wenig Dank auch von Ewald für eine solche Zurückhaltung zu erwarten ist, da er jeden Kritiker, welcher um ein **Jota subscriptum** von ihm abweicht, als Ignoranten, ja noch schlimmer, als Verräther an Deutschland und Verbrecher an der Menschheit stempelt.

Die Laut- und Formenlehre im Ewald'schen Lehrbuche soll hier mit Stillschweigen übergangen werden, weil diese Seite der hebräischen Linguistik von Anderen, Luzzatto, Olshausen und Böttcher nach anderen Gesichtspunkten bereits vielfach beleuchtet und auch der Gegenstand controverser Natur ist. Dagegen haben die edlern, höheren Theile derselben, die Syntax, und was damit

zusammenhängt, welche das tiefere Verständniß der heiligen Schriften ermitteln und erleichtern sollen, noch keine eingehende Berichtigung erfahren. Der Hauptfehler der Ewald'schen Regeln sind, daß sie auf Triebsand und Ungrund gebaut sind. Daher sollen hier alle anderweitigen Sünden ungerügt bleiben, z. B. daß er die Nüancirung der Aussprache nach dem herrschend gewordenen tiberiensischen Laut-System auseinandersetzt, und das alte assyrische System in einer nichtssagenden Anmerkung abmacht, ohne auch nur im Geringsten das Verhältniß des Alters und der Bedeutung beider zu einander zu berühren. Ein ausführliches wissenschaftliches Lehrbuch der hebräischen Grammatik muß diesen Punkt klar beleuchten.[1]) Die etymologische Bedeutung der mannigfach variirenden Termini für Vocale, Accente und diakritische Zeichen darf auch nicht fehlen. Das Ewald'sche Lehrbuch hat nicht einmal eine Ahnung von der Existenz der Verschiedenheit. Doch das sind Nebendinge. Besonnene Forscher, welche die Beschaffenheit des Textes kennen, aus dem die Regeln gezogen werden, verfehlen nicht, bei dunkeln oder regelwidrigen Erscheinungen der Grammatik anzumerken: „wenn die Lesart richtig ist." Sie hüten sich, aus einer Anomalie eine andere erklären zu wollen. Das Ewald'sche Lehrbuch kümmert sich um solche Kleinigkeiten nicht, sondern baut Regeln auf Regeln bis zur Höhe eines babylonischen Thurmes und bewirkt dadurch buchstäblich eine Sprachverwirrung. Es ist ihm bereits nachgewiesen, daß er phantastische Hiphil-Formen annimmt von den Verba עני, עור, חלם und קני (Jahrg. 1871, S. 80).

Diese Rücksichtslosigkeit, diese kritische Nonchalance zeigt sich auch oft in der Laut- und Formlehre, mehr aber noch in dem syntaxtischen Theile.

Als Beispiele der Sünden in der Laut- und Formlehre mögen hier folgende aufgeführt sein. Jeder kundige Hebraist erkennt, daß das Wort בַּעְיָם רוחו (Jes. 11, 15), eine höchst verdächtige Physiognomie hat, lautlich und etymologisch unverständlich ist. Luzzatto hat daher eine glückliche Emendation vorgeschlagen בעֹצֶם רוחו. Nichtsdestoweniger führt das Lehrbuch dieses Wort

---

[1]) Vergl. Auszug aus Monatsbericht der k. Akademie der Wissenschaft von Berlin 10. Juli 1865.

in seiner abstrusen Form drei oder viermal als Belag für eine unhaltbare Regel an, (S. 153, 309 620 auch 295), daß „beim Zusammentreffen des י mit Hauchlauten und Halbvokalen auch bei y die Letzteren sich verhärten," daß also בַּעַם für בְּעָם steht. Aber außer diesen höchst zweifelhaften Zeugen kann allenfalls nur מַעַן geltend gemacht werden; auch nicht ohne Ausnahme. Dagegen kommt vor לְעֵיפָה (Jes. 46, 1), und וְעִירִים (Gen. 32, 15) ist ein masoretisches Dubium. — Vier mal wird auf das Wort רַטֶּפֶשׁ (Hiob, 33, 25) rekurrirt, um seine Laut- und Formverhältnisse mit anderen Erscheinungen in Verbindung zu bringen (S. 95, 101, 278, 345), obwohl schon von mehreren bemerkt wurde, daß es טפש ist, und ר dittographirt von כפר des vorangehenden Wortes.

Das L.B. stellt eine Regel auf, in welchen Fällen das s. g. **Dagesch Euphonicum** steht oder wegbleibt, wobei mehr Ausnahmen als regelrechte Belege vorkommen. Als Beispiel, daß vor einer Liquida besonders vor ר (obwohl im Hebr. das ר nicht als Liquida gleich לנ behandelt wird) dieses Daggesch eintritt, wird auch וְאִבְרָה Hosea 3, 2, angeführt (S. 83). Aber was soll denn der Stamm כרי oder כרה noch bedeuten? Ist es nicht genug, daß er „graben" und „Mahlzeit bereiten" bedeutet soll er auch noch „miethen" involviren? Auf Deuteron. 2, 6 darf man sich wahrlich nicht berufen. וְאִשְׁכְּרָה ist jedenfalls sinngemäßer, aber dann fällt eine Stütze für die Regel!

S. 171 stellt das Lhgeb. eine eigene **Licentia poetica** für die Lautwandelung auf. — „Ein Dichter kann nach alle dem auch künstliche Eigennamen leicht durch etwas gedehnte Vocale bilden, wie אִיתִיאֵל וְאֵכָל (Spr. 30 1[1]) für **Ittiel w'ûkal.** Aber steht denn die Lesart so fest, daß man eine Regel daraus abstrahiren darf? Giebt es denn einen bessern Sinn, wenn man die dunkeln Worte als Eigenname betrachtet? Ich denke, sie lassen sich so besser erklären:

נאם הגבר

„Spruch des Mannes. לו אִתִּי אֵל לו אִתִּי אֵל וְאֵכָל, כי בער

[1] אנכי מאיש וכו'.

„Wäre Gott mit mir, wäre Gott mit mir, so vermöchte ich; denn dumm bin ich unter Männern und Einsicht von Menschen ist mir nicht, ich habe Weisheit nicht gelernt ꝛc.“ So ist der Sinn sehr einfach, jedenfalls viel einfacher als die Ewald'sche Uebersetzung:

„Den Hochspruch, welchen sprach der Held
zu Mit — mir Gott.
Zu Mit — mir — Gott und Ich — bin stark.“

(Dichter des alten Bundes[2] 250) und jedenfalls sinngemäßer als die von Einigen vorgeschlagene Emendation

לֵאִיתִי אל . . וַאֲכַל (וָאֵכֶל)

„ich habe mich gemüht um Gott, da schwand ich ihn“.

Indessen gleichviel, es soll hier nur zum Beweise dienen, auf welchem Grundbau die Ewald'schen Regeln aufgerichtet sind.

Selbst da, wo augenfällig zwei verschiedene L.A. vorliegen und die richtige zweifelhaft ist, wird aufs Geradewohl eine Regel gemacht. So z. B. S. 635, daß sich die Suffixal-Endung ָךְ in ָךְ verkürzen könne, wird auf Ps. 53, 6 חָנָךְ rekurrirt. Aber derselbe Ps. 14 ist wiederholt, und hier steht für das Wort חנך etwas Anderes:

Ps. 14, 5—6.	Ps. 53, 6.
שם פחדו פחד כי אלהים בדור צדיק עצת עני תבישו כי ה' מחסהו.	שם פחדו פחד לא היה פחד כי אלהים פזר עצמות חנך הבישתה כי אלהים מאסם.

Wer will ohne Weiteres entscheiden ob עצמות חנך oder עצת עני die richtige L.A. ist? Ewald's L.B. genirt das nicht, wenn es nur eine Regel abwirft. — S. 567 wird über Abstammung und Bedeutung der Proposition מוּל oder מוֹל verhandelt, daß sie von יאל und אול „voran sein“ (?) stamme, und daß die ursprüngliche Form in Nehemia 12, 38 erhalten sei למואל. Aber ist es denn zu verkennen, und ist es nicht von Einigen bereits bemerkt worden, daß es hier statt לשמאל steht — והתודה השנית ההולכת לשמאל, entsprechend V. 31 לימין: der eine Chor ging rechts, der andere links? —

S. 367 werden zwei Beispiele angeführt als Belag, daß das **Imperf.** der **Geminata Niphal** auch den Laut o haben statt a, nämlich Sam. I, 4, 5 וַתֵּהֹם הארץ und Ruth 1, 19 וַתֵּהֹם כל

העיר עליהן ותאמרנה הזאת נעמי. Beide Beiſpiele ſind falſch und dem Verfaſſer eines Lehrb. ſollte ein ſolcher Schnitzer nicht paſſiren. המם bedeutet lediglich „in Verwirrung ſetzen", in paniſchen Schrecken verſetzen, und plötzliche Flucht bringen" und zwar *tranſitiv*, wobei es auch *ganz ſtill* zugehen kann. Dagegen bedeutet המה „in Unruhe verſetzt ſein" mit dem Nebenbegriff des lauten Jammers, auch „brauſen" vom Meere gebraucht, und zwar *intranſitiv*. In B. Samuel wird erzählt, daß die Iſraeliten die Bundeslade ins Lager brachten, lauten Lärm machten ותהם הארץ, ſo daß die Erde davon erdröhnte; es ſtammt von המה, und müßte eigentlich וַתֵּהֹם oder וַתֵּהֹם vokaliſirt ſein. Allein bei lautähnlichen Verben werden die Formen verwechſelt wie die רמה und רמם. In Ruth wird erzählt, daß die Stadtleute bei Ankunft der heruntergekommenen Naami ſtaunten, und die Weiber ausriefen: „Iſt das Naami?" Alſo וַתֶּהֱמָה הָעִיר, „die Stadt ſtaunte." Wo bleibt nun Stütze für die Ewald'ſche Regel? Selbſt die Beiſpiele von הבוֹ הבוֹק Jeſ. 24, 3 beweiſen nichts, doch das würde zu weit führen.

S. 302 wird als Beiſpiel angeführt, das ſich noch Spuren des ו im Anfange der Stämme erhalten haben, neben ולד auch חֵר Sprüche 21, 8. Das Wort ſoll „*Schuldbeladen*" bedeuten. Ueber Etymologien darf man ſich mit Ewald gar nicht einlaſſen, zumal wenn er das arabiſche Lexicon zu Hilfe ruft und Formen und Bedeutung ſo lange ſtreckt und dehnt, bis ſie ſich ihm fügen. Aber in dem citirten V. iſt das Wort חר nichts weiter als dittographirt vom folgenden חך, und zu איש fehlt ein zweites Glied. Man muß ſich überhaupt hüten aus den ἅπαξ λεγόμενα Regeln zu abſtrahiren, weil man weder für die richtige Lautung, noch für die Form und noch weniger für die Bedeutung einſtehen kann. Hätte Ewald dieſe Vorſicht befolgt, ſo wäre er nicht in die Thorheit gerathen, Wörter wie פרשו, ורזיף, ורזיר, שכוי, מחספס und andere regelrecht machen zu wollen.

Ewald iſt förmlich von einer Sucht beſeſſen, ungefügige Wörter und Formen per fas et nefas unter Regeln zu bringen, als wenn er gegen Textkritik blind wäre. Das Wort קבל־עם (II. Könige 15, 10) hat ein ſonderbares Ausſehen. Ewald hat gar daraus einen König gemacht (Geſchichte des Volkes Iſrael

III, S. 305): „Als das Haus Jehu in seinem fünften König vernichtet wurde, warfen sich nicht weniger als drei Kriegsfürsten zu Königen auf. Einmal Schallum, zweitens ein gewisser Kobol'am, von dem wir weiter nichts wissen ... und drittens Menahem." In einer Anmerkung fügt E. zur Erläuterung hinzu. Man übersetzt gewöhnlich קבל־עם „vor dem Volke" allein קבל kommt in Prosa nirgends weiter vor (kommt auch im Alt-Hebr. überhaupt nicht vor, auch nicht in der Poesie). Das Wort müsse daher Eigenname eines Mannes sein, wofür es auch die LXX hielten." — Auf diese drei angeblichen Könige führt Ewald den Vers Zach. 11, 8, „ich vertilgte drei Hirten in einem Monate." Da es uns hier nicht um Geschichte, sondern um Grammatik zu thun ist, so wollen wir diese Absurdität nicht weiter urgiren, in dem Vers ויקשר עליו שלם בן יבש ויכהו קבל־עם ויסיתהו וימלך תחתיו noch einen Kriegsfürsten, der sich zum Könige aufgeworfen, hineinzwängen zu wollen. Ist קבל־עם ein Eigenname, dann kann es weit eher ein Ortsname sein, wie יקמעם, יקנעם? Es wäre damit angezeigt, an welchem Orte Schallum den Jehuiden Zarcharia getödtet hat. Höchst wahrscheinlich ist unter קבל־עם zu verstehen יבלעם in der Ebene Jesreel (Josua 17, 11; Richt. 1, 27; II. K. 9, 27, in der Chronik I, 6, 55 verkürzt בלעם). Doch gleichviel. Ist es ein Eigenname, so hat man doch keine Gewißheit über die Urform; ob es von קָבַל derivirt. Läßt man sich von einem griechischen Vertenten leiten, so lautete der Eigenname Keblaam (ein Anderer übersetzt es: *κατέναντι τῶ λαῶ*). Nichtsdestoweniger führt das Ewald'sche L.B. קבל־עם mit der Aussprache **Kóbol-am** als erstes Beispiel dafür auf, daß der Laut i in der Umbildung in ein langes o sogar mit Metheg übergehen könne, als wenn eine Urkunde vorläge, daß der Urlaut von קָבַל zu den Segolatformen gehörte.

Ueberhaupt hat Ewald in seiner Exemplification, wenn er eine neue Regel aufstellen will, in der Regel eine unglückliche Hand. Jeder Hebraist weiß, daß die volle und pompöse Nominal-Endung ִי der ausgebildeten Sprachformation angehört. Nichtsdestoweniger behauptet E., es gehöre der uralten Zeit an und belegt es mit dem Worte פרזון in dem Liede der Deborah (Richter 8, 7; 11). Es soll ursprünglich Führerschaft bedeuten, von einem erträumten Stamm פרז (S. 42[illegible] besten Falle ist

aber פרוע ein ἁπαξλεγόμενον. Aber gerade in diesem Liede weiß man, welche Bewandtniß es damit hat. Das Lied hebt besonders hervor, daß sich endlich nach langer Verwaistheit Männer von Muth an die Spitze des Volkes gestellt und es errettet haben; dafür wird der Herr besonders gepriesen, daß er Häupter erweckt hat. An der Spitze des Liedes wird diese Thatsache hervorgehoben בפרע פרעות, welches schon die alte alexandrinische Version sinngemäß mit ἀρχηγοὶ „Führer" übersetzt, von פרע Haupt, Pl. פרעות. In V. 7 wird die dem Siege vorangegangene Verlassenheit geschildert: חדלו פרזון בישראל חדלו. Es gehört nicht viel Scharfsinn dazu, zu errathen, daß es hier für פרעות steht, sonst wäre das Prädikat im Pl. auffallend. In V. 11 kann צדקות פרזנו nicht bedeuten: das Verdienst der Führerschaft Gottes, sonders das Verdienst der Führer, also auch hier muß man פרעות oder פרעותיו oder פרעיו emendiren. Eben so ist in Habakuk נקבת במטיו ראש פרזו zu emendiren in פרעיו, als Wortspiel ראש und פרע. Indessen wie man sich auch diese Wörter erklären mag, so ist jedenfalls פרעון zu wenig gesichert, um darauf eine grammatische Regel zu bauen.

Auf solchem oder noch schwankenderem Grunde baut das Lb. die Regel, daß die hebr. Sprache vermöge des **Status-Constructus Composita** bilde. Diese Behauptung wird vorzüglich belegt durch Spr. 12, 28 אל־מות, das soll „Unsterblichkeit" bedeuten. Aber auch nur bei flüchtigem Blicke erkennt man, daß dieser Vers einen antithetischen Parallelismus bildet. בארח צדקה חיים ודרך נתיבה אל מות. Um zu sehen, welcher geschraubte Sinn herauskommt, wenn man ihn synonym auffaßt, braucht man bloß die Ewald'sche Uebersetzung anzusehen: „Im Pfade der Gerechtigkeit ist Leben."

„Und ihres Weges Steg — Unsterblichkeit."

Vergleicht man noch dazu die dabei angebrachte Erklärung, so wird man nun im Urtheil bestärkt, daß ein Hebraist, der so rathlos bei einem schwierigen Verse herumtastet, gar nicht im Stande ist, eine hebr. Grammatik zu schreiben. Er hat nicht einmal eine Ahnung davon, daß die LA. sein konnte ודרך תעבה אל מות. Wäre Ewald stockorthodox und scheute sich, Emendationen zu machen, so müßte man ihm solchen Unverstand hingehen lassen; allein er macht auch, namentlich in den Sprüchen, Textver-

besserungen, aber sie sind auch danach; sie verrathen den Stümper, so oft er aus der griechischen Version zurückübersetzt.

Man vergleiche sein Hebr. zu seinen Sprüchen S. 141.
מחנעם בהליכות יין באיחנו יעזב קלון.

S. 143. רך עין ירחם ומקדם בשערים יציל נפשות.

S. 148. נפש מרמה הועה בחטאת.

S. 151. צדיק ירבה בהון שנים.

S. 165. ראשית היטב עשות עדך.

. . . . . .

. . . . . .

ומישרי לבקש שלום.

S. 171. לאיש אמונים כל תכניח הון ולרחב נפש אין גרה.

Ein Knabe, der, wie es unter den Juden noch heute vielfach üblich ist, von Jugend auf Hebräisch gelernt hat, muß über dieses Küchenhebräisch des **professor hebraïcus** laut auflachen.

(Fortsetzung folgt).

Der Fettmilchische Aufstand in Frankfurt [1]) 1612—1616.

(Schluß.)

In der Stadt waren noch mehrere Juden, die sich bei Christen versteckt hatten, zurückgeblieben; aber auch diese zogen am 24. August ab. Die Zahl aller ausgewanderten Juden wird auf 1380 angegeben. Für die Dauer der Herbstmesse erlaubte der Rath den Juden nach Frankfurt zurückzukehren, außerhalb der Messezeiten mußten sie hierzu eine Erlaubniß

---

[1]) In Folge der Abwesenheit des Redakteurs sind viele Druckfehler in den früheren Monatsheften stehen geblieben. Am meisten Sinn entstellend ist der Fehler: Aufstand in Erfurt, mehrere Mal in Monatshefte statt in Frankfurt.

nachsuchen. Für solche, welche während der Zeit der Verbannung starben, erhielten ihre Familien auch das Recht, sie in Frankfurt beerdigen zu lassen.

Der durch die Plünderung verursachte Schaden wurde nach einer von den Juden 1616 eingereichten Berechnung, welche auch alle Namen enthielt, auf 176,000 Florin angeschlagen. Die geraubten Gegenstände mußten an die Eigenthümer zurückgegeben werden. Den in den Kellern lagernden Wein ließ der Rath zuerst zur einstweiligen Aufbewahrung in das h. Geistspital bringen, und als der Wein dort zu verderben drohte, so ließ ihn der Rath verkaufen und das Geld dafür deponiren. Besonders schmerzlich war den Juden, daß die Plünderer viele ihrer gedruckten und handschriftlichen Bücher theils verbrannt, theils an Buchbinder verkauft hatten, welche sie zum Einbinden verbrauchten. Die noch vorhandenen an die Rathsdeputation abgelieferten Bücher ließ der Rath durch einen darmstädtischen Gelehrten (Dr. Helwig), vor ihrer Rückgabe an die Eigenthümer untersuchen, ob in den Büchern nicht etwas enthalten sei „was dem Christenthum zu Nutz und zu besserer Unterrichtung solcher verstockten Leute dienen könne". (Ueber das Ergebniß dieser Untersuchung wird nichts gemeldet). Die beim Plündern betheiligten Leute wurden anfangs nicht hart bestraft, weil mehrere Universitäten, an welche der Rath sich wandte, den Spruch thaten, diese Plünderung sei kein vorsätzlicher Diebstahl, sondern ein allgemeiner Raub gewesen, bei welchem Jedermann ohne Scheu vor aller Augen zugegriffen habe, es könne deshalb keiner der Theilnehmer bestraft werden. Die bei der Untersuchung ermittelten Plünderer waren größtentheils Handwerksgesellen aus verschiedenen deutschen Ländern und eine kleine Zahl Frankfurter Bürger aus dem Handwerksstand; sie wurden später mit Gefängniß bestraft und aus Frankfurt, Hessen-Darmstadt und Kur-Mainz verbannt. Zu den Bürgern unter ihnen gehörte Gerngroß, wegen dessen ein Jude den Rath von Prag aus mehrmals anging, ihm das Geraubte ersetzen zu lassen. Auch gegen Fettmilch erhob eine Frau 1616 eine ähnliche Klage. Eine bildliche Darstellung der Plünderung von dem Maler Schimmel ließ der Rath confisciren und den Herausgeber verhaften.

Bald nach der Vertreibung der Juden hatten einige Bürger angefangen, in den Häusern Einzelnes derselben abzubrechen, und als Bau-Material zu verwenden, weil sie der Meinung waren, die Judengasse werde nun für immer beseitigt sein; ein strenger Befehl der kais. Commissäre vom 23. October untersagte sowohl dies, wie auch jede Aenderung in Betreff der

Gasse. Im Beginn des Juli 1615 befahlen die Commissaire, in Gemäßheit eines besonderen kais. Mandats, dem Rath, die Juden wieder in ihren frühern Stand einzusetzen, sie gegen Mißhandlungen zu schützen und ihre Häuser repariren zu lassen; wegen der Leerheit des Aerars verzögerte jedoch der Rath die Ausführung. Schon damals kehrte ein kleiner Theil der Ausgewanderten zurück, sie konnten sich jedoch nicht wohnlich niederlassen, weil die Häuser noch nicht ausgebessert waren. Dagegen ließen mehrere Juden im August sich die Schlüssel zum Thore der Gasse einhändigen, um die Synagoge und den Friedhof wieder herzustellen. Im September bezog endlich ein Theil der Juden die Gasse wieder, nachdem der Rath ihnen erlaubt hatte, daß sie auf ihre Kosten eine Wache am Thore aufstellten. Die Zurückgekehrten hatten jedoch, wenn sie sich außerhalb der Gasse sehen ließen, Spott und Mißhandlung des Pöbels zu leiden. Der Rath suchte sie zwar durch Strafandrohungen zu schützen; er selbst wagte aber nicht einmal zu gestatten, daß aus dem Stadtwald ihnen Maien zu ihrem Laubhüttenfest verabfolgt werden.

Am 28. Februar 1616 zogen endlich, kraft kais. Befehls, alle Juden wieder in Franfurt ein, nachdem vorher auf Kosten der Stadt die Synagoge, der Friedhof, die Thore der Gasse, die Privatwohnungen überhaupt alles im August 1614 Zerstörte wieder hergestellt worden. Der durch die Plünderung erlittene Schaden konnte aber wegen der Schwierigkeit seiner Festsetzung erst später vergütet werden.

Nach Niederwerfung des Aufstandes fand die Exekution der Agitatoren mit allem Gepränge 28. Februar auf dem Roßmarkt statt. Den Juden ließen die Commissaire noch insbesondere den Befehl zustellen, am frühen Morgen des Exekutionstages insgesammt vor dem Galgenthor sich einzufinden, und es hatten sich auch fremde Juden eingestellt, welche die Wiedereinsetzung der Glaubensgenossen in ihre früheren Rechte mit ansehen wollten. Zuerst wurde vom Roßzoll herab ein kais. Pönal-Mandat vom 16. Februar 1615 folgenden Inhalts verlesen: Die Bürger hatten im August 1614 die Juden der Stadt wider Gesetz und Recht beraubt und verjagt; sie hätten sich dadurch schwer vergangen, und der Kaiser befehle ihnen deshalb, bei angedrohtem Verlust ihrer Freiheiten und Privilegien, die Juden wieder in die Stadt aufzunehmen und in ihre hergebrachten Rechte wieder einzusetzen, ihnen alles Geraubte zurückzugeben, oder den Werth dafür zu erstatten, sowie alles Zerstörte auf eigene Kosten wieder herzustellen, inskünftige aber die Juden bei allen ihren Rechten zu erhalten und zu schützen. Nachher wurde noch ein Dekret der Commissaire

vom 28. Februar 1616 verlesen, durch welches der Bürgerschaft nachdrücklich geboten ward, innerhalb zweier Monate nachzuweisen, daß sie dem Befehle des Kaisers nachgekommen sei, sowie durch die Quartiermstr. bei einem jeden Bürger die schriftliche Erklärung seines schuldigen Gehorsams einholen zu lassen.

Nach Verlesung beider Erlasse zogen Soldaten, an deren Spitze ein Mainzischer Oberst stand, vor das Galgenthor und führten die Juden, in Reihen von je 6 bis 7 unter Trommelschlag durch die Galgengasse, am Schaffot vorbei über die Zeil bis zum Eingang der Judengasse. Der Sage nach gab einer der zurückkehrenden Juden, Oppenheimer, seiner großen Freude dadurch Ausdruck, daß er den vorangehenden Trommler um die Erlaubniß bat, eine Strecke weit die Trommel schlagen zu dürfen, dies soll ihm auch gestattet worden sein und er davon den Beinamen „Trumm" erhalten haben (das letzte Glied dieser Familie starb 1834). Am Haupteingang der Judengasse hielt der Zug an, und der ihn führende Oberst übergab die Juden einem dastehenden Beamten des Raths. Der Oberst soll sich dabei den Scherz erlaubt haben, dies mit den Worten zu thun: „Hier bringe ich die Schelme wieder" und jener Beamte, der eine feierliche Anrede erwartet und eine ihr entsprechende Antwort ausgedacht hatte, soll dadurch so außer Fassung gebracht worden sein, daß er nichts zu erwiedern vermochte. Hierauf wurden die mitgebrachten Reichsadler an die drei Thore der Judengasse angeschlagen, dann wurde die neue Stättigkeit verlesen, die sich dadurch von der alten unterschied, daß der früher blos auf drei Jahre gewährte Schutz in einem fortwährenden umgeändert wurde, hierauf kehrte jeder in seine Wohnung zurück.

Zum Andenken an die erlittenen Leiden wurde alljährlich den 26. Februar gefastet und der Tag darauf als Purim gefeiert. Das Gedicht von Helen Wertheimer ist bei Schudt abgedruckt; es heißt das Vinz-Hans-Lied, weil man den Namen Vincenz als ein aus zwei Vornamen Vincentius und Henz oder Hans bestehender ansah, gerade wie in demselben Gedicht der Name Conrad Gerngroß in Gern Hans Groß umgewandelt worden ist.

Unter den bei der Plünderung geraubten Büchern befand sich auch das Protokollbuch der Gemeinde, das glücklicher Weise von einem Juden gekauft wurde. Er schrieb solches wie folgt ins Buch hinein.

החרש חשון בפ׳ ואקחה פח לחם בשנת שהיינו מנורש מכית הדרינו
ונע ונד ומפורד בין העמים בגלותינו בע״ה בא אלי האיש הבליעל הנקרא בשם
כנוי בפי כל לַנְג וְהָאן והראה לי זה הספר ששייך כאן לקהלה קדישא

ורנקפורט יצ"ו וקניתיה אני בער י"ב דנרים על כן אקוה לאל חי שיחזיני וזכני שבא אבא לארצו ולמנוחתו בא"י בב"י אמן ידי רצון.

Aus einer nicht mehr zu ermittelnden Ursache wurde seine Unterschrift so ausgelöscht, daß der Name nicht zu erkennen ist. [1])

Recensionen.

Hinterlassene deutsche Schriften eines polnischen Juden. Hint. Schriften von Louis Meyer. Berlin. Gerschel, 1871. XII, 158 u. 201 S. 8.

Wenn eine gebildete klare Sprache, metrische Gewandtheit und über dem Niveau der Alltäglichkeit stehende Gesinnung den Dichter ausmachten, so würde dieser „polnische Jude," dessen Nachlaß uns hier geboten wird, einen Platz im deutschen Dichterwald verdienen. Doch hat er selbst nie einen solchen beansprucht und mehr aus Lust zum Versificiren und aus Liebe zur Dichtkunst seine Gedanken in gebundene Rede gekleidet, als im kräftigen Gefühle dichterischer Inspiration. Aber auch so sind diese mannigfaltigen Verse der schöne Beweis eines edlen empfänglichen Geistes und eines feinen Sinnes für das Schöne. Dasselbe gilt von den prosaischen Aufsätzen, den Briefen und besonders

---

[1]) Das Stadt-Archiv enthielt das am 7. Mai 1613 abgefaßte Protokoll einer Untersuchung, die in Folge eines von Georg Rupp an den bürgerlichen Ausschuß gerichteten Schreibens geführt wurde, in welchem derselbe behauptet hatte: zwei Juden Mosche zum Knoblauch und Seligmann zum Nothstall hätten ihn mit Anerbietung von 200 Thlr. zu bereden gesucht, Fettmilch zu tödten. Auch eine Vertheidigungsschrift Mosche's liegt bei. Ein Richterspruch findet sich aber nicht vor.

den Aphorismen, welche die Pietät der Hinterbliebenen hier in Auswahl erscheinen ließ. 1796 in einem polnischen Grenzstädtchen neben Thorn geboren, durfte er die schönsten Jugendjahre in dem so viele Bildungsmittel bietenden Berlin verleben, wo sich der die meisten seiner Erzeugnisse kennzeichnende meist treffende Witz entwickelt haben wird. Als er ein Jahr vor seinem Tode (1869) die Stadt wiedersah, um von Gräfe operirt zu werden, konnte er sich der Bemerkung nicht enthalten, daß die Berliner im Grunde gute Menschen seien, nur keine Zeit haben, es zu sein. Als Kaufmann lebte er zu Wloclawek an der Weichsel, geachtet von Juden und Christen, und als Pfleger der Bildung und Förderer des Fortschrittes wohlthätig wirkend. Mit dem Streben nach Aufklärung verband er die innigste Religiösität, ohne welche ihm die erstere „dem Lichte ohne Laterne auf offener Straße" gleicht. Wie er überhaupt die Zeitgeschichte mit „geschichtlichen Liedern" und Betrachtungen begleitete,[1]) zeigte er wahrhaftes Verständniß für Geschichte und Mission des Judenthums. Besonders zog ihn die spanische Epoche an, und er versuchte mit mehr gutem Willen als dichterischer Gestaltungskraft die Katastrophe von 1492 in dem Drama „Abarbanel" zu schildern. Gelungener sind zwei kleine dramatische „Phantasmagorien" den Anfang und den künftigen Schluß der Geschichte in etwas grotesker Weise darstellend. Den Culturzustand seiner Landsleute und Glaubensgenossen zu heben, war sein innigster Wunsch. Er sehnte sich: ein paarmal Hunderttausend jüdischer Bauern und ebensoviel polnische Fabrikarbeiter und Techniker zu sehen. Solcher Neigung entsprangen die recht hübschen Landmann- und Handwerkerlieder. Dem Judenthum widmete er seine Kunst in mehreren Gedichten jüdischen Inhalts und tritt seiner Verläumdung entgegen in dem epischen Gedichte: „die Rettung Shylocks." — Den besten Theil der Hinterlassenschaft bilden deren prosaische

---

[1]) Von Bismark sagte er im J. 1866: Wer weiß, ob diese Raupe sich nicht noch als Schmetterling entpuppt? Vorläufig ist er augenscheinlich der Hammer in der Hand der Vorsehung; er ist so etwas, von dem Jesaias, (Cap. 54) den lieben Gott sagen läßt: „Ich erschaffe den Schmied, die Kohlen zu entflammen; ich erfinde das Werkzeug für große Werke; ich erzeuge den Zerstörer zum Aufräumen." —

Abschnitte und eine Fülle von geistreichen Bemerkungen, sowie die fließende, oft schöne Ausdrucksweise machen das Ganze zur anziehenden Lektüre. —

Dr. W. B.

Ben Dosa und seine Zeit, oder der Einfluß der heidnischen Philosophie auf das Judenthum und Christenthum in den letzten Jahrhunderten des Alterthums von Dr. M. Friedländer. Prag, Beyer, 1872, 93 S. 8.

Es gehört gewiß zu den schönsten und dankenswerthesten Leistungen der Forschung, wenig gekannte oder verkannte Persönlichkeiten in ihrer wahren Bedeutung zu würdigen und ihnen die gebührende Stelle in dem Entwickelungsgang der Geschichte zuzuweisen. Auch dem Verfasser dieser Schrift schwebte ein solches Ziel vor, als er es unternahm, aus den wenigen Wundergeschichten und den kurzen Maximen Ben Dosa's die Züge zu holen, welche dem durch Frömmigkeit ausgezeichneten Zeitgenossen Ben Sakkai's die bisher nicht geahnte historische Wichtigkeit verschaffen sollten. Jedoch der Weg, das Ziel zu erreichen, muß als verfehlt angesehen werden, indem die Erklärungen, welche in besagter Absicht den ethischen Kernsprüchen und dunkeln Mären zu Theil werden, der nüchternen Betrachtung problematisch, ja unrichtig erscheinen müssen. — Was Clemens von Alexandrien späterhin für das Christenthum war, der milde Vermittler zwischen der starren wortgläubigen Richtung eines Tertullian und den Anhängern freier philosophischer Gnosis, das soll beim Zerfall des jüdischen Staates und der Regeneration des Volkes Ben Dosa gewesen sein, indem er zwischen den beiden extremen Parteien den goldenen Mittelweg bahnten. Doch werden diese mehr vorausgesetzt als bewiesen und der Unterschied von Pistis und Gnosis im christlichen Sinne ohne Weiteres dem damaligen Judenthum imputirt.

Selbst der bekannte Disput über den Werth von תלמוד und מעשה wird dahin gedeutet, daß sich R. Akiba „gegenüber der brennenden Zeitfrage, ob der Glaube dem Wissen oder das Wissen dem Glauben vorzuziehen sei, gegen seinen Freund Tryphon für das Letztere entscheidet, weil ja Wissen einen unerschütterlichen Glauben erzeuge." So darf es auch nicht Wunder nehmen, wenn die חכמה im ersten Satze Chanina's (Abot III, 11) nicht das ganze Gebiet jüdischer Gelehrsamkeit, sondern die neuplatonische Philosophie anzeigt und die „Sündenscheu" der clementinischen Pistis entspricht, wonach dann das Ganze interpretirt wird. Gleiche Umdeutung erfährt dann auch der zweite Satz; und der dritte soll sich gegen die lebensfeindliche Askese kehren, während doch Ben Dosa der hervorragendste und letzte jüdische Asket war (s. Sota 49, Berach. 17 a). Diese Erörterungen werden in dem Hauptabschnitte der Abhandlung (S. 35—77) gegeben, wobei ein größerer Exkurs über die bekannte Stelle ר' נכנסו לפרדס וכו eingeschoben ist.[1]) Auf diesen Abschnitt bezieht sich auch der zweite Titel unserer Schrift. — Wie nun hier die drei Sprüche tendenziös erklärt werden, so genügen dem Verf. für die sagenhaften, von keinem historischen Zeugniß beleuchteten Berichte rein homiletische Deutungen, um die weitgehendsten Folgerungen zu zu ziehen, um ihn ebenbürtig neben seinen Zeitgenossen Jochanan zu stellen, als Führer und Freund des ungelehrten Volkes. Um nur ein Beispiel dieser überschwenglichen Behandlungsweise anzuführen, werden in der kurzen Anekdote (**Genesis rabba** c. 10 Ende) die schlichten Eseltreiber zu Kaufleuten, entfernten Wüstensöhnen und ihre harmlose Aeußerung: כבר שבת ר"ח בעירו soll „Zeugniß von der Tragweite seiner Thätigkeit ablegen," indem sie übersetzt wird: „Jetzt wird der Sabbat bald eintreten, denn um diese Zeit stellt Dosa (sic) seine rastlose Thätigkeit ein und ruht in seiner Stadt, um den Sabbat würdig zu empfangen" S. 32). — Scharfsinn und Belesenheit, sowie eine lebendige Darstellung

---

[1]) Derselbe gipfelt in der Erklärung des מים מים mit der agadischen Bedeutung Wissen, indem diese Worte „vor einem ungebändigten, zum Schwanken bringenden Vorwärtsdringen, vor einem Verlangen, die höhere Wissenschaft allzurasch erfassen zu wollen," was eben so vage ist als zur Erklärung der Schwierigkeiten ungenügend.

machen das Büchlein zur anregenden (nur durch eine Maſſe von Druckfehlern verleideten) Lektüre, werden aber ſeinem Helden ſchwerlich neben dem Ruhme von Mit- und Nachwelt angeſtaunter und ſeiner Zeit gewiß auch heilſam-wirkender Frömmigkeit auch den Kranz hiſtoriſcher Bedeutung erobern.

Dr. W. B.

Milton's Paradise Lost in Hebrew Blank Verses translator J. E. S . . . . . שיר יסודתו בכתוב ויגרש את האדם נחלק ליי"ב ספרים . . . על פי יוחנן מלטן ומתורגם יהודית בשפה ברורה ובחרט כתבי הקדש על פי י. ע. ס. (ohne Jahr und Ort) 351 S. 8.

Die hebräiſche Ueberſetzungsliteratur, welche ſchon manches große Erzeugniß der dramatiſchen Dichtkunſt ſich angeeignet hat, erhält im vorliegenden Werke eine eigenthümliche Bereicherung aus dem Gebiete des Epos. Nachdem erſt jüngſt die größte poetiſche Schöpfung des katholiſchen Mittelalters in hebr. Bearbeitung erſchienen iſt, erfuhr hier dasjenige Epos eine Bearbeitung, welches man als das vorzüglichſte dichteriſche Produkt der Reformation anſieht. Trotz einer gewiſſen Genugthuung, welche jeder Freund der heiligen Sprache empfindet, wenn er ſo den Strom religiöſer Poeſie gleichſam zu ſeiner Quelle zurückgeleitet ſieht und dies als eine dem Hebraismus dargebrachte wohlverdiente Huldigung betrachten kann, ſo beſchleicht doch auch den nicht Engherzigen ein abſtoßendes Gefühl der Unbehaglichkeit, wenn Anſchauungen, die denen der Propheten und Pſalmiſten entgegengeſetzt ſind, wie Weſt dem Oſten, mit bibliſchem Ausdrucke bekleidet werden. Die chriſtliche Dogmatik, als Grundlage des „verlorenen Paradieſes" läßt bei allen Schönheiten des Werkes nicht vergeſſen, daß es nicht jenem Boden angehört, auf welchem der reinſte Monotheismus und die erhabenſte Poeſie unvergängliche Werke zeitigten. Indeſſen das hat den Ueberſetzer

in der Ausführung seiner schwierigen Arbeit eher bestärkt, als gehindert, da er mit ihr auch eine Tendenz verfolgt, die aus den Schlußworten des an Dr. Ginsburg gerichteten einleitenden Schreibens zur Genüge hervorgeht: „Ich bin bestimmt, britische Geistesschätze unserm eigenen Volke zu vermitteln, welches jeder geistigen Neuerung abgeneigt ist und sich stets gegen die ächte Wahrheit (the very truth) sträubt, nur weil sie aus der Fremde kommt. Nichtsdestoweniger wird meine Liebe für die heilige Zunge nicht erkalten noch mein Eifer für die große Sache ermüden — die Sache unseres Gottgewählten Stammes. . . .“ Auch widmet er sein Werk als מנחה קטנה לבתולת בת יהודה.

Doch was immer die praktische Absicht des Verfassers, eines in Ungarn wirksamen Mitgliedes der englischen Mission sein mag, so ist nicht zu leugnen, daß ihm Fähigkeit und Liebe zu seiner Aufgabe in hohem Maße zu Gebote standen. Mit emsiger Sorgfalt wird die ganze Rüstkammer des biblischen Hebräisch aufgeboten, um die großen, oft fremdartigen Eingebungen der Miltonschen Muse würdig wiederzugeben. Auch die gewählte Form, die auf dem Titelblatte erwähnten Blankverse, sind geschickte Nachahmungen des Parallelismus, indem jede Verszeile, ohne Berücksichtigung der Silbenzahl, in zwei Hemistichen zu 3—4 Wörtern zerfällt. Die Uebertragung schließt sich möglichst treu dem Originale an; doch werden manche Stellen ausgelassen, die als mythologischer und sonstiger gelehrter Aufputz auch im Texte eher stören als verschönern. Diese Freiheit der Omission hätte sogar noch öfter angewendet werden sollen, anstatt daß der Ueb. oft seinen Witz anstrengt, um classische Eigennamen mit hebräischen zu geben, was nur den Eindruck einer Travestie hervorbringt. So wenn der arkadische König Phineus als פינחס figurirt (S. 67), die Adria mit אדרעי, der Berg Ida mit עדו übersetzt wird (S. 19). Auffallende Unrichtigkeiten finden sich S. 97, wo aus der Stadt Sel. „great Seleucia“ ein זלוקי הגדול und 189, wo in der Anm. statt des von Mänaden zerrissenen Orpheus der thebanische Pentheus genannt wird.

Die Reinheit der Sprache wird nur hie und da durch Incorrektheit gestört. So findet sich oft אִמָּנוּ st. אִמֵּנוּ, ein Inf. לִתְגָר, זָדָה st. זָד (S. 31) u. a. Syntaktisch unrichtig ist die unzählige Mal vork. Art von Verbindungen wie ארץ החדשה, wo

beim Subst. der Artikel fehlt, ebenso die Verknüpfung von אחרי mit dem V finitum ohne אשר. Mehr als solche sporadische Mängel, wozu auch unpassende Anwendung seltener Wörter gehört, schadet dem Werke die Unklarheit, welche namentlich bei ausgeführten Vergleichungen längeren Perioden anhaftet. Dieselbe entsteht besonders durch ein unsicheres Schwanken im Gebrauch der beiden Tempora. Auch die philosophischen Stellen leiden an Undeutlichkeit. Am besten sind diejenigen ausgefallen, welche Umschreibungen des biblischen Berichtes sind und überhaupt die Scenen, welche auf Erden vorgehen. Doch auch bei den Kämpfen im Himmel und den Berathungen in der Hölle ist eine vielfach belohnende Sorgfalt angewendet. Seine Gewandtheit zeigt der Übrs. auch in manchem guten Wortspiele und musivischen Anklang. z. B. נחיב לא ידעו עט סופר עד כה (S. 1); Adam nennt Eva צלע נכונה לצלעי (294); sie sagt von sich selbst: נוצרתי לאבן עזר ולאבן נגף הייתי (306) Vgl. אוי זרוע לצדיק ולנעוי לב שמח (347). Der langjährigen und sichtlich mit Liebe und Sorgfalt zu Ende geführten Arbeit wird es an Anerkennung nicht fehlen. Schließlich sei bemerkt, daß der Üb. den hebr. Titel einem Vorschlage des Hrn. Dr Jellinek verdankt. Es ist kein Wunder, daß er selbst keinen dem Begriff des „verlornen Paradieses" entsprechenden hebr. Ausdruck finden konnte, wie er klagt, denn ein solcher im christlichen Sinne ist der biblischen Erzählung fremd.

Dr. W. B.

Aktenstücke zur Geschichte der Frankisten in Polen.

In meiner Abtheilung über Frank und die Frankisten (zum Jahresbericht des jüd.-theolog. Seminars Jg. 1860) habe ich die Aktenstücke über die Anfänge dieser Sekte aus Augustin Theiners **vetera monumenta Poloniae et Lithuaniae** ausgezogen. Hippolyt Skimborowicz hat in seiner interessanten Schrift, Leben, Ende und Lehren des Jakob Joseph Frank (**Zywot, Skony Nauka Jacoba Josefa Franka**) einige Aktenstücke über die Vorgänge in Podolien benutzt. Einige Beiträge zu diesen liefern die in Weimar erschienenen **Nova Acta historico-ecclesiastica** oder Sammlung zu den neuesten Kirchengeschichten (herausgegeben von Christian Bartholomäus). Die tollhäuslerischen Schwindeleien der Frankisten in Podolien zogen damals die Aufmerksamkeit auf sich, die Kirchenannalen haben sie daher registrirt. Im zweiten Jg. der **Nova Acta** von 1768 sind mitgetheilt: Einige die unter den Talmudisten und Antitalmudisten unter den Juden in Polen entstandenen Bewegungen betreffende Stücke. Vorangeschickt sei ein das. S. 260 abgedruckter Brief.

Extrakt eines an den polnischen Grenzen geschriebenen Briefes.

„Von denen in Polen zum Christenthume sich gemeldeten Juden habe ich erst kürzlich von dem Hrn. P. N. aus N. Folgendes erhalten, auch von den Juden selbst, welche von dortenher sind, Bestätigung und mehrere Umstände vernommen; diese sagten: Es ist schon länger als vor 100 Jahren ein Jude aufgetreten, welcher Sabbasvin geheißen und eine Sekte gestiftet hat, die mit dem **Judaismo** den **Muhamedanismum** vermischet. Sie nennen sich Contratalmudisten, die Juden aber heißen sie Sabsesviner oder Sabsesvinki: Ihr Haupt sei ein Erzheuchler gewesen u. s. w. Herr P. N. schreibt: „Daß wirklich einige Juden sich haben „taufen lassen, daran ist kein Zweifel; sie sind aber nicht aus hie„sigen (nämlich polnischen) Juden, sondern sie kommen aus der

„Wallachey, wie die Unterschrift bei ihrer Supplik zeiget. Im „Monat Oktober a. pr. sind derselben etliche 40 durch Piaski „nach Lublin gegangen. Der älteste fuhr in einem mit 6 Pfer„den bespannten Wagen, die andern gingen mehrentheils zu „Fuß in polnischer Kleidung. Als sie nach Lublin kamen, ent„stand ein Tumult: die dasigen Juden fingen an, sie zu steinigen, „beschädigten auch einige; aber durch die dazwischen gekommene „Soldatenwache wurden die Stadtjuden zurück getrieben. Der „älteste von der Caravane, welcher dem Vorgeben nach keine „andere Sprache redete, als die türkische, auch so gekleidet war, „meldete sich und klagte bei dem Tribunalsmarschall durch seinen „Dolmetscher die Juden an, welche nachdrücklich auf den Beutel „geklopfet worden sind. Nachdem nun jene sich etwas in Lublin „aufgehalten, sind sie nach Warschau gegangen, um daselbst für „sich und für die andern, die nachkommen sollen, bei Ihro Maj. „dem Könige einen Platz auszumachen, wo sie sich häuslich nie„derlassen sollen."

Die Reihenfolge der Aktenstücke beginnen in den **Nova Acta** mit Seite 102.

Erinnern wir uns der Vorgänge. Gegen Ende des Jahres 1755 war Jakob Lejbowicz = Frank nach Podolien gekommen. Im Frühjahr 1756 wurde sein und seiner Anhänger Treiben in Lanskorun entlarvt.

A. Rechtshandel derselben vor den Gerichten des Bischofs zu Caminiek

1. Rede, welche an den Bischof von Caminiek, vor den angefangenen Gerichten, den 30. Juli 1756, von Seiten derer wider die Talmudisten Gesinneten, ist gehalten worden. Aus dem Polnischen übersetzt.

Diese Rede enthält nichts Faktisches, nur die Angabe: „Dahero wir, denen auch auf den Fuß mit Schrecken, Verfolgung und schmähliche Verläumdung unserer Feinde folgen, zum Gerichte Ew. Hochwürdigsten Gnaden herbei eilen, nachdem wir schon 7 Punkte mit eigenhändiger Unterschrift übergeben. . . . Auf diese unsere Bitte sind bereits Ladungen an die Synagogen auf das gegenwärtige Jahr 1756, auf den 27. Juli ergangen."

(Fortsetzung folgt.)

Abhandlungen.

Die Palmenstadt Zoar und der Salzberg am todten Meere.

Die Topographie Palästina's erfreut sich in der Gegenwart außerordentlicher Aufmerksamkeit. Keine in der Bibel genannte Localität ist ununtersucht geblieben. Physikalische, archäologische und linguistische Mittel werden aufgeboten, um die topographische Punkte ganz genau zu fixiren. Dennoch ist Manches dunkel geblieben, und jeder Beitrag zur Erhellung desselben dürfte willkommen sein. Die Lage der Stadt Zoar, des stehen gebliebenen Städtchens der sodomitischen Pentapolis, ist nicht bloß an sich, sondern wegen geschichtlicher Vorgänge der biblischen Zeit von einiger Wichtigkeit. Sie ist bisher noch nicht gefunden; nur negativ haben Robinson und Smith festgestellt, daß sie nicht identisch ist mit Zuweirah oder ez-Zuweirah an der westlichen Seite des todten Meeres; aber positiv steht der Punkt nicht fest. Daß es an der Ostseite bei Wady-Kerk im Lande Moab gelegen haben soll, ist durchaus nicht so ausgemacht. Denn auf Hieronymus' Angabe: **Segor in finibus Moabitarum sita est dividens ab iis Philistim**, kann man nicht viel geben, sie ist gar zu unbestimmt gehalten. Was soll das bedeuten: „es theilt die Philister davon ab?" Zwischen dem todten Meere und dem Philisterlande liegt noch eine weite Strecke. Nicht viel bestimmter ist Eusebius' Be-

zeichnung, daß Luchit (לוחית) zwischen Areopolis (ער מואב) und Zoar gelegen habe. Denn das Letztere könnte dann eben so im Süden wie im Osten des todten Meeres gelegen haben.

Gehen wir von bestimmten Thatsachen aus, so dürfte sich die Lage von Zoar ermitteln lassen. Es ist bekannt, daß Zoar oder Segor bei den Schriftstellern der Kreuzzüge, Albertus Aquensis, Wilhelm von Tyrus und Andern genannt wurde **villa palmarum** oder französirt **Palmer, Paumier** (vergl. Raumer Palästina S. 222 und Robinson III, S. 758). In der Mischnah wird es ebenfalls als die **Palmenstadt** bezeichnet: (Jebamot XVI) מעשה בצוער עיר התמרים. Vergleiche noch andere Citate aus der talmudischen Literatur bei Neubauer **Palestine** (p. 256), woraus hervorgeht, daß Zoar palmenreich war, und daß es schlechthin gerade wie Jericho die Palmenstadt genannt wurde.

Sehen wir uns in der biblischen Literatur um, ob diese Localität nicht unter demselben Namen vorkommt. In Richter 1, 16 wird erzählt, daß die Keniten mit den Söhnen Juda's von der **Palmenstadt** (מעיר התמרים) zur Wüste Juda im Süden von Arad gewandert sind. Gewöhnlich wird darunter Jericho verstanden. Aber es kann sich unmöglich auf diese Stadt beziehen; denn vor der Eroberung Jericho's haben Keniten nicht in derselben gewohnt, und in der spätern Zeit noch weniger. Wird doch von Jericho erzählt, daß es von Josua zerstört und erst unter dem König Ahab aufgebaut worden sei! Mag diese Angabe auch nicht streng zu nehmen sein, da die Gesandten David's an den König der Ammoniter in Folge ihrer Beschimpfung sich in Jericho aufgehalten haben (Samuel II, 10, 5), mag der Bannausspruch gegen den Wiederaufbau und die Restauration sich vielmehr auf die Mauern beziehen, so kann doch keineswegs Jericho Sitz der Keniten gewesen sein. Folglich kann die Erzählung in Richter von der Auswanderung der Keniten aus der Palmenstadt sich nur auf **Zoar** beziehen. Der Zweigstamm der Midianiter hat früher in Zoar gewohnt und besetzte sich später

mit dem Stamm Juda (oder einem Theile desselben) in der Wüste Juda, in der Nähe der Amalekiter, da, wo sie Saul später antraf. Das zweitemal, wo die Palmenstadt ohne Eigenname genannt wird, kann eben so wenig Jericho darunter verstanden werden (Richter 3, 13). Eglon, König von Moab, verbündete sich mit den Ammonitern und Amalekitern, und sie besetzten die Palmenstadt (וירשו עיר התמרים). Sollten sie Jericho eingenommen haben? Dagegen erhebt sich wiederum die oben geltend gemachte Schwierigkeit. Jericho war im Beginn der Richterzeit, kurz nach Josua's Tod, entweder ein Trümmerhaufen oder höchstens eine offene Stadt, d. h. ein Dorf, und es wäre sonderbar, daß die Geschichtsquelle das Factum hervorheben sollte, die verbündeten Moabiter, Ammoniter und Amalekiter hätten einen damals wenig bedeutenden Platz eingenommen. Bezieht es sich aber auf Zoar, dann ist die Erwähnung der Thatsache von Wichtigkeit. Ueberhaupt ist es auffallend, daß Jericho gerade nur an diesen beiden Stellen schlechtweg durch Palmenstadt bezeichnet sein sollte, während der Name der Stadt so oft in der Bibel ohne dieses Epitheton genannt wird. Dasselbe gilt fast auch von Deutoronomium 34, 3. In einem kurz vorhergehenden Verse wird ירחו schlechtweg genannt, und gleich darauf soll es erst näher bezeichnet sein durch בקעת ירחו עיר התמרים עד צער? Diese Bezeichnung würde passen, wenn es zweierlei Jericho gegeben hätte. Es liegt daher nahe, daß sich auch das Epitheton „die Palmenstadt" vielmehr auf Zoar bezieht: עד צער עיר התמרים.[1]) Es ist eine Versetzung, wie Genesis 10, 14: ואת כסלחים אשר יצאו משם פלשתים ואת כפתרים, wo es heißen muß ואת כפתרים אשר יצאו משם פלשתים, da es aus Amos bekannt ist, daß die Philister aus Kaphtor oder Kreta, oder vielmehr aus der Stadt Kydonia hervorgegangen sind. Die beiden Stellen im Richterbuche können jedenfalls und entschieden nur von Zoar sprechen.

[1]) Selbstverständlich kann Chronik II, 28, 15 nicht dagegen angeführt werden.

Wir haben dadurch zwei interessante Thatsachen für Zoar gewonnen, daß es früher von den Keniten bewohnt, dann von den Israeliten eingenommen war und ihnen von Eglon entrissen wurde. Es wird aber auch noch unter einem ähnlichen Namen namhaft gemacht. Ezechiel giebt zweimal mit denselben Worten die Südgrenze des heiligen Landes für die Zukunft an (47, 10; 48, 28) ופאת נגב תימנה מתמר עד מי מריבת (מריבות) קדש נחלה על הים הגדל. Offenbar soll damit eine Linie bezeichnet sein von Ost nach West; die Westgrenze ist verständlich: bis zum Flusse, d. h. bis zum Flusse Aegyptens (נחל מצרים), oder Rhinokorura, wie es von vielen Auslegern richtig genommen wird. Aber der Ostpunkt ist unbestimmt gelassen: „Von Thamar an?" Unmöglich kann unter Thamar Kurnub verstanden sein, mit dem es Robinson identificirt (III, 179, 186). Abgesehen davon, daß weder Namensklang, noch Spuren von Palmenwuchs dafür sprechen — eine Localität mit Namen תמר muß vor Allem palmenreich sein — so spricht noch folgender Umstand dagegen. Ein Punkt, der sich weder durch eine hohe Gebirgslage, noch durch die Nähe eines auffallenden Wasserbeckens auszeichnet, kann unmöglich als Ausgangspunkt für eine Grenzbezeichnung angegeben werden. Nun ist die Gegend von Kurnub durch nichts ausgezeichnet, liegt fast ½ Längengrad vom todten Meere entfernt, und Ezechiel sollte gerade diese nichtssagende Localität als Anfangspunkt für die Grenzbestimmung Palästina's im Südosten gewählt haben, während es näher lag, das Südende des todten Meeres als solche anzugeben? In Numeri und Josua wird ebenso wie in Ezechiel der Fluß Aegyptens als Südwestgrenzpunkt bestimmt, aber als Südostpunkt wird das todte Meer bezeichnet, und Ezechiel sollte diese Grenze anderswohin placirt haben? Das ist ganz unglaublich.

Man muß vielmehr annehmen, daß die von ihm bezeichnete und die im Pentateuch und Josua angegebene Grenzlinie zusammenfallen, d. h. daß Thamar am Südende des todten

Meeres gelegen hat. Dann ist sie naturgemäß bestimmt, eine fast gerade Linie von dem Südende des todten Meeres bis Rhinokorura am Mittelmeer, bei Kadesch vorbeiziehend. Da der Punkt תמר nur eine Localität bedeuten kann, wo viele Palmen vorkamen, und am Südende des todten Meeres eine solche weiter nicht bekannt ist, als eben die Palmenstadt Zoar, so ergiebt es sich von selbst, daß תמר identisch ist mit עיר עיר התמרים.

Die Localität *Θαμάρω* bei Ptolemäus (V, 15 (16), die er 66°, 20′ Länge und 30°, 50′ Breite setzt, paßt eben so gut und eben so schlecht auf Zoar wie auf Kurnub. Daraus läßt sich also weder ein Beweis, noch ein Gegenbeweis entnehmen. Eben so wenig aus Eusebius' Onomasticon (Artikel *Ἀσασὰν Θαμάρ*), weil die Lesart corrumpirt ist. Die Angabe lautet: *λεγέται δέ τις Θαμαρὰ κώμη ἀπέστωσα Μάψις ἡμέρας ὁδὸν, ἀπιόντων ἀπὸ Χεβρὼν εἰς Αἰλάν, ἥτις νῦν ἐστὶ φρούριον τῶν στρατιωτῶν.* Die unverständliche L.A. Mapsis hat auch Hieronymus in der Uebersetzung: Mampsis. Andere L. A. sind: *μόλις, μάλις, σαμάλις.* Reland emendirt dafür *Μαλάθων.* Ein Andrer schlägt dafür vor *Γαβάλης = Γεβαλά, Γαβαλά.* Aber aus dem Umstande, daß Eusebius angiebt: es liege in Thamara eine römische Besatzung, wird die Identität desselben mit Zoar wahrscheinlich. Denn auch von diesem referirt er, daß eine römische Besatzung daselbst wär, (Artikel *Βάλα*): *Βάλα, ἥ ἐστι Σηγώρ, ἡ νῦν Ζωάρα παλαιστίνη . . . ἡ καὶ εἰς ἔτι νῦν οἰκεῖται τῇ νεκρᾷ παρακειμένη θαλάσσῃ, καὶ φρούριον ἐστὶ στρατιωτῶν, καὶ φυεταί γε παρ' αὐτῇ τὸ βάλσαμον καὶ ὁ φοῖνιξ, δεῖγμα τῆς παλαιᾶς τῶν τόπων εὐφορίας.*

Nur weil Zoar ein seltenes Produkt lieferte, den Balsam, und auch sonst wichtig war, haben die Römer eine Besatzung hineingelegt. Was sollte eine Besatzung in einem wenig bekannten und nichts liefernden Thamar = Kurnub? Also auch von dieser Seite bestätigt es sich, daß das Thamar bei Ezechiel

identisch ist mit dem עיר התמרים, und dieses wieder ist unzweifelhaft dasselbe wie Zoar.

Aus der Grenzbestimmung bei Ezechiel, daß die Südgrenze des heiligen Landes von Thamar, d. h. von Zoar bis Rhinokorura läuft, folgt ohne Weiteres, daß Zoar im Süden des todten Meeres gelegen haben muß. Denn indem er Thamar = Zoar als Südostgrenzpunkt bezeichnet, will er darunter das Südende des todten Meeres verstanden wissen. Giebt doch auch Eusebius an, daß Zoar im Süden des todten Meeres gelegen hat (Art. Θάλασσα). *Οάλασσα ἡ ἁλυκή, ἡ καλουμένη νεκρὰ καὶ ἀσφαλτῖτις μεταξὺ Ἰεριχοῦς καὶ Ζοορῶν.* Diese Bestimmung will also entschieden sagen, daß, so wie Jericho im Norden des todten Meeres gelegen hat, eben so Zoar im Süden. Es ist dadurch jene Annahme ausgeschlossen, welche Zoar in Osten des todten Meeres bei dem Wady Kerk verlegt. [1])

Indessen läßt sich der Punkt, wo Zoar ehemals angebaut war, noch näher fixiren. In Numeri 34, 3 ist die Südgrenze des ganzen Landes und in Josua 15, 2—3 die Grenze des Stammes Juda fast mit gleichlautenden Worten bestimmt. Als Ausgangspunkt wird das todte Meer angegeben. Hierbei waltet aber eine geringe Differenz, welche aber für unser Thema von Wichtigkeit ist. Die Grenzbestimmung lautet:

Josua.	Deuteronom.
גבול נגב מקצה ים המלח מן הלשון הפונה נגבה.	גבול נגב מקצה ים המלח קדמה.

Die L.A. ist durch den Text der LXX gesichert. Also in Josua ist die Südgrenze angegeben: „vom Ende des Salzmeeres von der Zunge, die sich südlich wendet," und in Deutoronom.: „vom Ende des Salzmeeres östlich". Beide Angaben wollen offenbar denselben Punkt bezeichnen, die Zunge des todten Meeres; die eine sagt: „östlich," und die andere „südlich," beide zusammen meinen südöstlich. Die Südseite des todten Meeres ist nämlich gar nicht bewohnbar,

[1]) Vergl. noch Josephus jü[illegible]

ein Salzmorast breitet sich im Süden weit aus, weil das todte Meer seine Salzlachen bis dahin ergießt. Dagegen ist die Südostseite sehr fruchtbar, ähnlich der Gegend von Jericho. Noch jetzt werden Weizen, Gerste und Tabak dort angebaut. Mehrere Wadys ergießen sich in das Südostende, die aus dem Seïr- oder Gebalenen-Gebirge entspringen, und diese bringen eben dieser Gegend Fruchtbarkeit. Wenn Ezechiel Thamar d. h. Zoar als Südostpunkt der Grenze vom todten Meere bezeichnet, und Deuteronomium nebst Josua mit „der südöstlichen Zunge des todten Meeres" dieselbe Grenze beschreiben, so fallen diese beiden Punkte zusammen: Die Palmenstadt Zoar lag eben in dieser südöstlichen fruchtbaren Gegend des todten Meeres — ich erinnere an Eusebius' Angabe: **Bala-Zoar** *τῇ νεκρᾷ παρακειμένη θαλάσσῃ*. Aber nicht völlig im Südende, sondern südöstlich. Der ganze Südrand des todten Meeres wird also zu Juda gerechnet, einschließlich Zoar, der Palmenstadt.

Bildete demnach Zoar oder die südöstliche Spitze des todten Meeres der äußerste Grenzpunkt im Süden des heiligen Landes, so kann Kadesch nicht, wie Robinson und Smith mit vielem Aufwande behauptet haben, südlich davon im Wady el Jaib, in der Gegend von Ain el-Weibeh gelegen haben. Denn sowohl in Deuteronomium, wie in Josua und bei Ezechiel wird die südliche Grenzlinie vom Südostende des todten Meeres bis Rhinokorura und das Mittelmeer angegeben, und diese Linie streifte bei Kadesch vorbei. Daraus folgt ohne Weiteres, daß Kadesch westlich und nicht südlich vom todten Meere oder Zoar gelegen haben muß. Es ist hier der Ort nicht, auf diesen Punkt näher einzugehen. Daß man die Lage von Kadesch bisher nicht ermitteln konnte, liegt auch daran, daß man einige Orientirungspunkte dafür in der Bibel nicht genau erwogen hat. Ich will hier nur bemerken, daß unter שׁוּר hin und wieder גְּשׁוּר zu verstehen ist, und zwar lag das südliche Geschur östlich vom Phili-

sterlande, etwa in der Gegend von Alusa = חלוצה. Dadurch läßt sich die Lage von Kadesch annähernd fixiren.

Es sei hier noch bemerkt, daß K. von Raumer die angegebene Lage von Zoar geahnt hat (Palästina S. 186, Anm. 176): „Am Südende des todten Meeres lag die Wüste Zin. Zin: niedrige Palme; dort lag Thamar: Palme; dort ist **vallis palmarum, Palmer, Paumier** der Schriftsteller des Mittelalters; dort Zoar oder **Seger, villa palmarum,** von welcher **Pulcher Carnotenis** sagt: **Segor de fructibus palmarum, quos dactylos vocant, valde obundans:** dort fand Legh eine Menge durch Steinsalz versteinerte Palmbäume." [1])

Allein weil v. Raumer zu viel in diesen Winkel hineingesteckt hat, nicht bloß Zoar und Thamar, sondern auch Engeddi und Chazazon-Thamar, hat man diesen Wink nicht beachtet. Auch kannte er nicht die Momente, daß Zoar schon in der Bibel die Palmstadt κατ' ἐξοχήν genannt wird. Auch hat er unrichtig Zin mit Thamar identificirt. In Zoar, der Palmenstadt, wuchsen hohe, schlanke, fruchttragende Palmen, das kann eben nur im Südostende des todten Meeres gewesen sein. Zin (מדבר צין — צן) bedeutet aber nur Zwergpalme, die gar keine Dattelfrucht trägt. Zin kann also nur eine Gegend sein, welche durch ihre Lage die Palmen nicht zur Entwickelung gelangen läßt, sie vielmehr in krüppelhaften Zustand versetzt. Diese Gegend kann allenfalls das Südende des todten Meeres sein, wo man noch versteinerte Zwergpalmen findet; es ist der Salzsumpf, der sich einige Stunden vom südlichen Rande des todten Meeres bis zum Ghor erstreckt. Hier mag die Wüste Zin zu suchen sein.

Noch ein anderer Grenzpunkt des heiligen Landes im Süden am todten Meere wird in Josua angegeben, der sich ebenfalls fixiren läßt. Die Linie von Nord nach Süd wird in Josua (11, 17; 12, 7) bestimmt מבעל גד בבקעת הלבנון ועד ההר החלק העלה שעירה. Der Nordpunkt Baal-Gad am Flusse des Hermon ist bekannt. Wo aber lag der Südpunkt? — — — r Berg hat meh-

[1]) S. 65 zeigt sich v. [illegible] diesen Punkt.

rere Touristen mit Erstaunen erfüllt, und doch haben sie ihn nicht erkannt.

Reist man am Südwestende des todten Meeres über den Wady Zuweirah, so erblickt man einen Salzberg, den die Araber Khasm-Usdum, den Sodoms-Nasenknorpel, nennen. Es besteht größtentheils aus Steinsalz, ist an einigen Punkten beinahe 200 Fuß hoch und hat eine Länge von beinahe drei Stunden. An den Wänden bemerkt man ganze Blöcke krystallinischen Steinsalzes. Durch den Regen und die heißen Sonnenstrahlen erhalten die Spitzen ein gletscherartiges Ansehen, glitzern und funkeln und werden an der Oberfläche weich und schlüpferig. Das ist eben „der glatte Berg, welcher nach Seïr hinaufsteigt." Dieser Berg steht nämlich in Verbindung mit der Hügelreihe, welche sich westlich von Ghor und der Arabah hinzieht, und dieses wird ebenfalls das Gebirge Seïr genannt, eben so wie der höhere östliche Bergrücken der Arabah.

Diesen Berg beschreibt Fulcher von Chartres anschaulich. **Juxta quem lacum, vel mare illud mortuum extat mons unus, similiter salsus, non tamen totus, sed localiter, constans ut petra durissimus et glaciei simillimus; unde sal, quod salis Gemma vocatur (Gesta Dei T. I).**

Merkwürdig ist es, daß Robinson und Smith, welche den Berg ebenfalls gesehen haben, und bibelfest sind, nicht darauf kamen, daß der Khasm-Usdum und der glatte Berg in Josua identisch sind. Sie bemerken (S. III, 25): „Dieser sehr merkwürdige Berg scheint weder in der Schrift, noch von Josephus, oder von irgend einem alten Schriftsteller direkt erwähnt zu sein." Ob unter diesem Berg das נציב מלח, die Salzsäule zu verstehen ist, in welche Loth's Weib verwandelt wurde, ist zweifelhaft; aber daß es der glatte, schlüpferige Berg sein muß, ist thatsächlich gewiß.

Nach diesem in die Augen springenden Punkte wurde in

Josua die Südgrenze des Landes bestimmt. Jeder Grenzpunkt muß eben einen markirten Charakter haben. Von diesem Salzberge läuft beinahe eine Longititudinal-Linie bis Baal-Gad am Fuße des Hermon.

Die Versionen haben natürlich die Bedeutung des הר החלק verkannt. LXX übersetzen das Wort mit ὄρος τῦ Χελὰ, Targum mit טורא פלינא, und ebenso Peschito טורא רפלג. Aber auch die neueren Ausleger haben sie nicht erkannt, wenn sie es mit „kahler Berg," **mons glaber**, wiedergeben.

Die „Salzstadt" (עיר המלח, Josua 15, 62) kann unmöglich, wie Ritter annimmt (Erdkunde XIV S. 1055) in der Nähe des Salzberges gelegen haben; denn die Gegend ist äußerst öde, ohne Spur von Vegetation, hat keinen Wady und kann daher eine Stadt mit ihren Bewohnern nicht ernährt haben. Noch jetzt weilen in der Nähe von Khasm Usdum keine Beduinen. Wohl aber kann das Salzthal (גיא המלח), wo einige mal Treffen zwischen Israeliten und Idumäern geliefert worden sind, am Fuße dieses „glatten, schlüpferigen Berges" angenommen werden.

Salomon Ludwig Steinheim.

I.

Das Judenthum der Gegenwart hat über sich selbst eine nichts weniger als vortheilhafte Meinung; während die Einen die gute alte Zeit überschwänglich preisen, und in der unsern fast den Untergang des alten Glaubens, der doch schon so manchen Sturm erlebt hat, fürchten, geht den Andern der Proceß der Auflösung viel zu langsam vorwärts; Stürmer und Dränger, die ihr ganzes Leben daran gesetzt haben, das Judenthum, wie es in der geschichtlichen Entwickelung sich ausgestaltet hat, zu zerstören und eine Religion eigenen Fabrikats an die Stelle zu setzen, nehmen wahr, daß so viele stürmische Angriffe wol einige Steine von der alten Glaubensfeste losgelöst haben, aber Symptome der Auflösung, des Zusammenbrechens der Feste liegen noch gar nicht vor. Woher diese Verzagtheit auf beiden Seiten, die sich gegenseitig widerlegt?

Nun, wie es scheint, wird es noch etwas lange dauern, bevor dieses „Wunder aller Wunder" als welches Hamann jeden lebendigen Juden bezeichnet hat, aus der Welt schwinden wird und wenn dieses, so zu sagen natürliche Wunder unserer Tage all' die Gotteszeichen der Vorzeit aufwiegt, so werden noch viele Geschlechter in's Grab sinken, bevor der Zeit dieser Markstein und dieses Erinnerungsmal an die Offenbarung fehlen wird. Dies sieht die unbefangene geschichtliche Betrachtung, und nur die Gläubigen, nur die Freunde übersehen es? Ist es doch die Art des Freundes, sich noch da mit Hoffnung zu schmeicheln, wo die Fremden den Niedergang als mit Gewißheit bevorstehend betrachten, und in diesem Falle wird die Hoffnung da am ehesten aufgegeben, wo dies am spätesten hätte geschehen sollen?

Dies Alles jedoch verliert den Anschein des Wunderlichen, wenn wir den Zustand des Judenthums während dieses Jahrhunderts als eine Krise auffassen, als eine Umwandlung und Erneuung,

wie sie selbst diese Institution, die ihre Geschichte nach Jahrtausenden zählt, in diesem Umfang, in dieser intensiven Kraft noch nicht erlebt hat. Wie aber das Weib sich gerade dann fast als ein Opfer des Todes wähnt, wenn es neues Leben erzeugt, so betrachten viele, deren Herz am lebhaftesten für die Religion der Väter schlägt, die Wehen der Geburt für die Zuckungen einer Sterbenden, während doch in Wahrheit der Ueberwinder und Erlöser geboren wird für die vom Materialismus geknechtete Welt. Es schmerzt die Seele, wenn ihr die Flügel wachsen, wie uns die alte Sage erzählt; wie sollte die Volksseele nicht zusammenzucken, sie, der so lange die Flügel beschnitten wurden von Freund und Feind, sie, die so lange am Boden haftete, wenn ihr endlich frei die Schwingen sich regen, und mit der Freiheit die Luft, und mit der Luft die Kraft zum Fluge wächst? Leicht und bequem mag es für die Raupe sein in dunklem Kleide dazuliegen, aber will sie zum blühenden Falter werden, so muß sie den Schmerz auf sich nehmen, die Hülle, die ein Stück ihres Lebens ist, selbst zu sprengen.

In diesem Zustand des Werdens, des Gestaltens liegt die Ursache für die Muthlosigkeit der Guten, für so manches Unfertige, das ihren Blick stört. Der schönste Bau ist eben nicht erfreulich, so lange das Gerüst ihn umschließt. Zwar könnte im Grunde jede Zeit ihre Schwächen mit der Redensart entschuldigen: sie sei eine Uebergangsperiode, denn jedes gegenwärtige schafft auch für die kommenden Geschlechter; und es ist wirklich mit diesem Worte viel Unfug getrieben worden, wir würden es z. B. nur mit großen Einschränkungen vom neunzehnten Jahrhundert überhaupt gelten lassen; denn wenn es auch natürlich den Beruf hat, die Zukunft vorzubereiten, so hat es doch selbst zum größten Theil die großen Ideen, von denen es bewegt wird, mehr geerbt als erzeugt.

Anders beim Judenthum des neunzehnten Jahrhunderts; dieses hätte an sich die Arbeit nachzuholen, welche die christliche Welt während des letzten halben Jahrtausends beschäftigt hat; wer so viel zu thun hat, der darf Nachsicht fordern, mit dem dürfen wir es, wenn er im Sturm und Drang der Geschäfte zuweilen das Maß überschreitet, nicht allzu genau nehmen. Wie gesagt, es ist ein leeres Spiel, wenn eine Zeit, die auf den starken Quadern der Vergangenheit [illegible] ihre Schwächen

damit deckt, daß sie für sich nichts Rechtes thun könne, da sie für die Zukunft arbeiten müsse; im organischen Leben ist Alles in stetem Wechsel begriffen; auch die Raupe, die in der Larve liegt, bleibt niemals dieselbe, entwickelt sich immer mehr zu dem höher organisirten und doch im Grunde ihr gleichen Geschöpfe, welches wir im Schmetterling mit Vergnügen betrachten; aber als die eigentliche Krise gilt doch nur der Moment, wo diese Wandlung einen akuten Charakter hat, wo die Larve gesprengt wird.

Von dieser Krise wird die Geschichte des Judenthums der Gegenwart erfüllt, und wenn wir getrosten Muthes darüber sind, daß es aus ihr verjüngt hervorgehen wird, so sind es nicht die Massen, die noch so fest am Alten haften, die uns trösten; die Massen sind nicht ausschlaggebend; sie folgen zumeist ohne klares Bewußtsein den Impulsen der Wissenschaft und der Menschen, die ihren geistigen Bedarf nicht nur von den Almosen Anderer bestreiten. Aber wenn auf den Bergen das Morgenroth leuchtet, braucht uns um die Thäler nicht bange zu sein, auch wenn sie im Moment von Nacht umhüllt wären. Die Fülle bedeutender Geister, welche auf den verschiedensten Gebieten der Wissenschaft überhaupt und der jüdischen Wissenschaft in's besondere aus unserem Volksthume in diesem Jahrhundert herausgetreten sind, kündet von einer Kernhaftigkeit, einer Gesundheit des Stammes, daß es eine eitle Sorge ist, dieser Stamm würde den scharfen Hauch einer neuen Zeit nicht ertragen. Es kommt wol vor, daß eine sterbende Nation noch in ihren letzten Lebensmomenten gleichsam die ganze Kraft zusammenfassend *einen* hervorragenden Mann erzeugt, wie die Flamme noch einmal aufloht, bevor sie erlischt, wie nicht selten ein welkender Stamm *einen* Ast mit dem letzten Rest seiner Säfte füllt, und mit frischem Grün umkleidet, während die andern Aeste verdorrt und kahl dastehen. Wenn aber das Feuer an allen Enden flackert, wenn der ganze Baum von einer Laubkrone umwallt ist, wenn eine Nation schier unerschöpflich sich zeigt in dem Erzeugen großer bahnbrechender Talente, da kann nur die Gespensterfurcht uns vor dem Erlöschen und Welken Angst einjagen, dann bedarf es keines Wunderglaubens, um die Ueberzeugung zu erwecken, daß das Volk der Israeliten dieses „Wunder aller Wunder" vor der Hand zu wirken nicht aufhören wird.

So reich ist das Judenthum in diesem Jahrhundert an großen Menschen gewesen, daß es im Ueberfluß, in dem es schwelgte, manch' wackern Sohn, der ihm zur Ehre gereicht, vernachlässigt und bei Seite gestellt hat; und dies widerfuhr nicht nur solchen, die wirklich in diesem Zeitalter als **dii minorum gentium**, als Sterne zweiter Größe gelten konnten; dies wäre ein Schicksal, das sich alle Sterne von geringerem Lichte oft gefallen lassen müssen, für das Auge des Menschen matter zu strahlen oder gar zu erlöschen, wenn ihre bevorzugten Genossen die größere Lichtfülle der Erde spenden, erst aufzugehen, wenn diese untergehen. Aber zuweilen ist der Blick des Schauenden nach einer Seite gebannt; er sieht nur nach diesen Sternen, während vielleicht an einem anderen Theilen des Himmels neue Leuchten aufgegangen sind, deren Licht nicht minder hell und klar zur Erde fließt. Allerdings kann dies nur dann geschehen, wenn der Himmel recht reich mit Sternen geschmückt ist. Wenn in einer bewegten Zeit viele Männer in die Arena treten, da wird wol mancher, dem der Zufall nicht hold ist und der sich nicht selbst in die vordersten Reihen drängt, im ersten Fluge übersehen; aber es sind eben die besten und nicht die schlechtesten Früchte, die am spätesten reifen; und es sind auch oft die besten und nicht die schlechtesten Menschen, die spät erkannt werden; ihr Kern liegt in einer Schale verhüllt und geschützt zugleich, während die aufdringlichen Blumengeister fast ihre ganze Kraft in die Hülle flößen, daß für den Kern nur wenig übrig bleibt.

Ein solcher kernhafter, aber wenig erkannter Geist war der Mann, dessen Name an der Spitze dieses Aufsatzes steht; Salomon Ludwig Steinheim hat für sein Volk gedichtet, gedacht, gekämpft; er, dessen Lebensberuf ihn in ganz andere Bahnen führte, — denn er war Arzt — hat so die Blüthen wie die reifste Frucht seines Geistes seiner Religion und seinem Stamme gewidmet; Zunz, der spröde, im Lobe übervorsichtige Mann, nennt ihn „nach vielen Seiten ausgezeichnet." Graetz und nach ihm Zunz nennen ihn den Philo unserer Zeit und wir fürchten von denen, die beide, Steinheim und Philo kennen, kaum Widerspruch, wenn wir selbst diesen Vergleich nur **cum grano salis** gelten lassen, wenn wir sagen, daß hierbei Steinheim noch keineswegs sein volles Recht zu Theil wird. Und

dennoch als er starb, da war es nur eine kurze Zeitungsnotiz, die davon der Welt Kunde brachte; Keiner von denen, die ihn näher kannten, hielt es für werth, seinen äußern Lebensgang ausführlicher zu beschreiben. Gleich als wäre er ein Autor aus verschollenen Tagen, als wäre er nicht erst vor sechs Jahren aus der Welt geschieden, sind wir, die wir Steinheim nur aus seinen Büchern kennen, hierin auf einige spärliche Notizen angewiesen; ja viele von seinen Werken sind selbst in großen jüdischen Bibliotheken nicht zu finden und auch in jüdischem Wissen erfahrenen Männern ist vielfach kaum der Name und höchst selten viel mehr als dieser bekannt.

Graetz, der übrigens zuerst die Tüchtigkeit dieses Mannes erkannt und ihm im letzten Bande seines Geschichtswerkes, in dieser Ruhmeshalle der jüdischen Gegenwart, eine hervorragende Stelle angewiesen hat, wirft alle Schuld für dieses Vergessen und Verschollensein auf den Mann selbst. Da er es verschmäht habe, in den Formen und Bräuchen sich seinem Stamme anzuschließen, da er so zu sagen die Uniform der Gottesstreiter nicht habe tragen wollen, da er seine Brüder verlassen, so sei es kaum zu verwundern, daß auch die Brüder von dem stolzen, ihnen halb entfremdeten Mann nicht viel wissen mochten und sich ohne ihn behalfen. Und freilich ist es wahr, daß Steinheim sich an seinem Schreibpulte weit lebhafter als Jude fühlte als draußen im Leben; selbst wenn wir ihm für einen Moment zugeben, daß das Ceremonialgesetz nur das Ghettokleid, nur der gelbe Fleck sei, welchen die Juden in ihrer Unbildung sich selbst angeheftet haben, so hätte ihn Mendelsohn's Beispiel daran erinnern sollen, daß, wer auf seine Glaubensgenossen wirken will, auch wenn seine Erkenntniß den engen Formen seines Volksthums entwachsen sei, daß der doch zu seinen Brüdern sich stellen müsse. Wer die Entsagung nicht übt, sich auch den Vorurtheilen seines Volkes, so lange es sich nur um äußere Formen handelt, zu unterwerfen, um kein Mißtrauen gegen sich zu erwecken, der darf über Mangel an Erfolg nicht klagen, da er selbst die Schranken aufgethürmt hat zwischen sich und seinem Volke.

Die seltsame Fügung, daß Steinheim der radikale Gegner des Christenthums, sei es nun, daß wir es als Glauben oder als Moral oder als historische Macht auffassen, daß Steinheim, dieser

verkörperte Antichrist, auf einem christlichen Kirchhofe begraben liegt, bezeichnet Graetz mit schönen Worten als die Folge jener Geringschätzung jüdischen Brauches: da er so gering und abschätzig über Formen dachte, warum sollte seine Gattin Anstand nehmen, auch über diese letzte Aeußerlichkeit, über den abergläubischen Wunsch jedes Juden, im Tode neben den Seinen zu ruhen, sich hinwegzusetzen; weil er das Gesetz, den Körper der jüdischen Lehre wenig geachtet hat, ruht auch sein Körper bei den Fremden. Diese Grabstätte auf dem christlichen Kirchhof sei kein Zufall, sondern gleichsam das Symbol für den Erfolg seines Thun's und Trachtens bei Lebzeiten.

Denn der jüdische Stamm glaubt (und zwar nicht ganz ohne Grund) nur schwer an die Ehrlichkeit und Wahrhaftigkeit eines Mannes, der in erhabenen Worten schöne Ideen über den jüdischen Glauben ausspricht und sich als dessen begeisterter Verehrer kund giebt, so lange er nicht auch in den äußeren, das Leben beengenden Formen sich ihm anschließt; er hat Mißtrauen gegen Leute, die für ein Judenthum in der Idee schwärmen, aber dem faktisch vorhandenen Judenthum den Rücken kehren; er hält die schönsten Reden solcher Männer, wie sehr sie auch überströmten von Begeisterung und Bewunderung für den alten Glauben, doch nur für leeren Schaum, für einen Gefühls- und Geistesluxus, wie ihn der höher Gebildete zu allem andern Konfort gleichfalls nöthig hat; er meint, solche Leute könnten wol Priester, aber nicht Opfer ihrer Ueberzeugung sein und — mag keine Lehre von solchen Priestern.

So ungefähr erklärt Graetz die Thatsache, daß Steinheim, er, der als Dichter doch am ehesten zum Ohr und zum Herzen des Volkes dringen konnte, er, der als Denker nicht nur Ideen zu erzeugen, sondern sie auch mit dem Schmuck der Rede zu zieren verstanden hat, daß er trotz alledem fast so vergessen ist, als wäre er nie gewesen.

Aber wenn es auch wahr ist, daß Steinheim von ererbtem Brauche sich vielfach losgesagt hat, so hat er doch dies in keinem höhern Grade gethan als viele Andere, die jeder nennt, der auch nur flüchtig sich um das Judenthum der Gegenwart gekümmert hat, als Gabriel Rießer z. B., dessen Name unter seinen Glaubensgenossen so gefeiert ist und der dennoch weder das

Bedürfniß, sich in die Lehre des Judenthums zu vertiefen, so lebhaft gefühlt, noch auch nur annährend so gut befriedigt hat als Steinheim? Steinheim hat Jahrelang in Altona Ehrenämter der jüdischen Gemeinde bekleidet, er hat, obgleich nicht wie Rießer mit seinem persönlichen Vortheil an der Judenemancipation interessirt, die Pfeile seiner Rede gegen die Feinde seines Volkes geschleudert, er war sonach keineswegs in dem Grade dem Judenthume entfremdet, in welchem dieses sich seinen Werken entfremdete.

Zu dem von Graetz erwähnten müssen noch andere Gründe hinzukommen, um das Phänomen zu erklären. Einen weniger erheblichen, aber auch nicht ganz zu übersehenden finden wir darin, daß Steinheim sich im Kampfe der Parteien, welche sich innerhalb des Judenthums befehdeten, neutral verhielt oder vielmehr, gleichsehr unzufrieden mit der rechten und der linken, gegen beide seine Geschosse richtete. Er stellte die plica polonica, den Weichselzopf, mit welchem Krankheitsnamen er die polnische Orthodoxie bezeichnete, auf eine Stufe mit dem gepuderten Zopfe der Berliner Rationalisten, er sagt: als hätte das Judenthum ohne Zopf nicht existiren können, so heftete es sich, kaum daß Mendelsohn den polnischen, den Ufern der Weichsel entstammten abgeschnitten hatte, sofort den deutschen Puderzopf an's Haupt.

„Die Propaganda des Aberglaubens und servilen Buchstabendienstes", so schreibt er, „hatte sich nunmehr in eine Propaganda des Unglaubens und der superklugen Frivolität umgewandelt. Diese letzte hatte eine vergnügungssüchtige, leichtsinnige Jugend bald gewonnen und zog voran der Schaar der Spötter und Witzlinge; der sklavischen Unterwürfigkeit war der knabenhafte, freche Muthwille gefolgt; das Zeitalter der Späße, des Lachens, des Witzelns war da, und überall helle Aufklärung! Wie groß war gegen dieses Geschlecht das untergegangene. Das gegenwärtige, jeder wahren Erhebung unfähig, sah sich nunmehr des himmlischen Vaterlandes beraubt und hatte kein irdisches dafür gewonnen; das vergangene hatte noch seine Stätte in jenen geistigen Regionen des Uebersinnlichen und betete unter tausend Schnörkeln doch nur den einzig Anbetungswürdigen an. Wer würde nicht jene Ueberfülle immer noch dieser aufgeblasenen Ausgehöhltheit vorziehen? Wem wurde nicht der armselige Rationalismus und seine eingebildete Erha-

benheit verekelt, wenn er in seinen Harlekinaden jene (der Orthodoxen) Kapuzinaden bespöttelte; eine solche Generation mußte jeden Rechtschaffenen empören, und wird dem Freunde der Wahrheit zum Abscheu und zum Aergerniß. Der sittliche Ernst, die tiefe Religiösität, von welcher je und je die wahren und bleibenden Umgestaltungen in dem Gebiete der Religion ausgebrochen sind, von dieser war die Rede nicht; alle Reformen waren äußerliche, und ihr Princip und Motiv lagen beide außerhalb des religiösen Lebens selbst, hatten äußerliche Veranlassungen und äußerliche Zwecke. So stand es um die Zwitter- und die Mißgestalt der neuen Priesterschaft, ohne Weisheit, ohne Vertrauen, ohne Gemüthstiefe, ohne Denktiefe, stark in Zungendrescherein mit ihren allgemeinen dem wahren Pöbel mundgerechten Systeme von Schein und Täuschung. . . . . Jedweder sieht leicht ein, daß es besser ist, einen Gehalt haben ohne schöne Form, als eine schöne Form ohne Gehalt; und daß es leichter ist das Gefäß zu schaffen, als ihm seinen Inhalt."

Ein solches Konterfei, das an den Sakarsmus Schopenhauers erinnert, wenn er auf die Professoren schimpft, die von der Philosophie und nicht für dieselbe leben, entwirft Steinheim von den „Rabbinodoktoren," wie er die rationalistischen Prediger höhnend nennt; was Wunder, daß sie ihm nicht hold waren, daß sie keine besondere Neigung hatten den auf's Schild zu heben, der diese Erhöhung und Anerkennung nur mit schroffem Vorwurf über ihr ganzes Gebahren gedankt haben würde.

Dazu hatte er als aufgeklärter Mann auch für den starren „wüsten Formglauben" keine Vorliebe; noch verhaßter womöglich als diese beiden Antipoden Rationalismus und Orthodoxie, war ihm, dem Arzt und Naturforscher, der Mysticismus, der Bastard des Un- und Aberglaubens, der damals Christenthum und Judenthum mit seinen ungesunden Nebeln füllte; so widerlich war ihm diese Abart der Religion, in der er mit Recht die schlimmsten Keime der Sinnlichkeit, des Heidenthums, das den Baal, die Astarte, die **magna mater** in wüsten Orgien ehrte, wieder heraustreten sah, daß er den biblischen Orient eine geradezu „gottesläster-liche" Schrift nannte. Noch war die neue Partei nicht erstanden, wenigstens war sie noch nicht zu maßgebendem Einfluß gelangt, die dem Geiste des Judenthums gemäß den alten Wein

in neue Schläuche gießen will, die nur Reformen gelten läßt, die aus religiösem, nicht aber solche, die aus irreligiösem Bedürfniß heraus entsprungen sind. Noch standen die Parteien unvermittelt schroff gegeneinander. Wer in beiden das Unrecht einsah und bekämpfte, und wem als einem klaren Geiste die Mystik, welche eine Verquickung und keine Versöhnung der Gegensätze ist, noch weniger behagte, der konnte auf unparteiische Schätzung nicht rechnen, der wurde, wenn er nicht todt zu machen war, todt geschwiegen.

Aber vielleicht wäre auch noch diese Kälte, welcher er in beiden Lagern begegnete, zu überwinden gewesen, wenn die Stimmung unter den Juden religionsphilosophischen Arbeiten günstig gewesen wäre. Dies jedoch war keineswegs der Fall; vielmehr waren geschichtliche und antiquarische Studien fast ausschließlich an der Tagesordnung. Und das mit vollem Recht; kaum waren die Israeliten Deutschlands in das moderne Leben eingetreten, so merkten Diejenigen, denen das religiöse Bewußtsein noch nicht abhanden gekommen war, mit Schrecken, daß sie von der Geschichte, von der Vergangenheit ihres Volkes fast gar nichts wußten. Da standen in den Bibliotheken eine große Anzahl hebräisch geschriebener Werke über das Rituell, die fleißig studirt wurden. Aber selbst die berühmtesten Autoren konnte man kaum dem Namen nach; man nannte die Verfasser nach den Titeln ihrer Bücher; was sie im Leben geleistet hatten, das war nur Wenigen und ganz flüchtig bekannt. Literatur vollends, die nicht mit dem Ritus zusammenhing, wurde fast gar nicht studirt; was frühere Geschlechter für die hebräische Sprache, für die Poesie, für die Wissenschaft des Judenthums geleistet hatten, das lag verschüttet in Manuscripten oder in seltenen kaum gelesenen Druckwerken.

Der Talmud, der vielstudirte, dessen Worte hundertfach durch das Sieb der Dialektik gingen, er, der so vernehmlich zu dem Kundigen von den alten Zeiten redet, war bisher darum noch gar nicht gefragt worden. Seit Josephus hatte Keiner zum Volke von seiner glorreichen Geschichte gesprochen, denn einigen kritiklosen Chronisten werden wir doch heute kaum den Ehrennamen eines Historikers geben, und selbst Josephus hat ja mehr zu den Fremden, als zu seinem Volke gesprochen; was [illegible]

als daß dahin sich alles wissenschaftliche Streben richtete, die Juden das Bewußtsein ihrer selbst zu geben, indem man die Gegenwart an die Vergangenheit knüpft! so lange sie im Drucke lebten, sorgte der Feind dafür, daß das Gefühl der Zusammengehörigkeit nicht schwand, aber sobald ihr die Theilnahme an der allgemeinen Kultur gestattet wurde, war es ein Gebot der Selbsterhaltung für die Judenheit, geschichtliche Studien zu pflegen und in dem Bewußtsein einer gemeinsamen großen Vergangenheit ein Band für den zerstreuten Stamm zu schaffen, und außerdem war es ein lebhaftes Bedürfniß Vieler, die auf dem weiten Gebiete der nachbiblischen jüdischen Literatur sich heimisch wußten, in dieses Gebiet die Kanäle der modernen Wissenschaft zu leiten, um diese Literatur, die gleichfalls im Ghettoleben geführt hatte, aus den engen jüdischen Kreisen in die großen und weiten der gelehrten Welt einzuführen.

Selbst die religionsphilosophischen Studien nahmen zumeist einen historischen Charakter an; man schilderte, wie früher die Meister in Israel über die Probleme der Religion gedacht hatten, zum Theil um die eigenen freien Ideen zu legitimiren, hauptsächlich aber zu dem Nachweise, daß das Judenthum wissenschaftlich bessere und freiere Zustände gesehen hatte, als am Ende des vorigen Jahrhunders sich zeigten. Für das Studium selbstständiger religionsphilosophischer Systeme war um so weniger Neigung, als gerade für dieses Gebiet die Alten ergiebig gesorgt hatten. Das Volk wollte erst zu sich selbst kommen, von sich etwas wissen, bevor es wieder zum Fluge in den Aether philosophischer Betrachtung sich anschickte; und zumal gerade als Steinheim auftrat, war man in Deutschland überhaupt müde geworden, der philosophischen Hetzjagd; da die Systeme wie die Pilze aufschossen, da eins das andere jagte, sich marktschreierisch als unfehlbare Wahrheit ausgab, gläubige Adepten gewann, um nach wenigen Jahren wie eine veraltete Mode froh in einige entlegene Winkel des Landes zu flüchten, so verlor sich allgemach der Geschmack an der Philosophie in Deutschland, und es ist bekannt, daß dieser Widerwille in den letzten Jahren wol zu weichen begonnen hat, aber keineswegs noch ganz überwunden ist.

Steinheims schriftstellerische Thätigkeit fällt nun gerade in diese Zeit der Reaktion, wo der Degout an der Philosophie

überall vorhanden war, aber besonders stark sich geltend machte bei jüdischen Gelehrten, die in der That Wichtigeres zu thun hatten und sich durch die Versicherung des Autors, sie würden etwas absolut Neues hören, nicht locken ließen; denn diesen Lockruf hatten deutsche Philosophen schon so oft angewandt, daß er alle Wirkung verloren hatte. Diese Indisposition der Welt und zumal der jüdischen Welt für Metaphysik, der Umstand, daß er nicht mit irgend einer Partei in Reih und Glied marschirte, und daß er überhaupt vom jüdischen Leben zum Theil abgewandt war, dieses Alles trug die Schuld, daß ein Autor von so tiefer philosophischer Bildung, von so gründlicher naturwissenschaftlicher Kenntniß von ebenso lebendigem Gefühl und großer Beredtsamkeit wie klarer Darstellung und scharfem Geiste, daß ein Autor vor Allem von so selbstständiger Gedankeninitiative und so warmem Eifer für das Judenthum wie Steinheim es war, ein langes Leben hindurch zu der Nation gesprochen hat, ohne von ihr gehört zu werden. Vielleicht gelingt es der Skizze, welche wir in Folgendem von seinem Leben und in's Besondere von seinen Leistungen entwerfen wollen, die Aufmerksamkeit wieder auf ihn zu lenken.

(Schluß folgt).

Miscellen zur rabbinischen Sprach- und Alterthumskunde.

Von Dr. J. Perles.

(Fortsetzung und Schluß.)

XII. Textkritisches

Buxtorf, de Lara, Musafia und Levy verzeichnen eine Wurzel רחר erfreuen (von חדי) aus dem Targum jerusch. zu Deut. 15, 14: העניק תעניק לו: מרחרא תרחרון ליה. Andere lesen מרחרא הרחרון ליה und Geiger jüd. Zeitschrift X, 110 sucht diese Lesart in gezwungener Weise aus dem syr. רחרא plausibel zu machen. Es ist einfach מיחרא חיחרון ליה zu lesen: ihr sollet ihm zueignen, anweisen von eueren Schafen u. s. w. = Onk.: אפרשא תפריש ליה. — Das Fragmentargum bietet für העניק תעניק לו die Uebersetzung מזוודא תזוודון ליה, ihr sollet ihm Wegezehrung geben (ähnlich der Samarit. LXX und Vulg.) und da in Handschriften ח häufig in ח und umgekehrt, desgleichen ו öfter in ד verschrieben wird, so ist es nicht unwahrscheinlich, daß רחר aus זוד entstellt und auch im Targ. jer. מזודא תזודון zu lesen ist. Jedenfalls sind die Stämme רחר und דחר aus den Lexicis zu streichen.

Aruch s. v. עמקין verzeichnet aus dem Targum zu Amos 6, 4: עמקיון על ערסתהון תרגום וסרוחים על ערסותם. Buxtorf und Levy halten diese Lesart fest. Ersterer übersetzt: **et profundi sunt vel jacent in lectis suis**, L. II, 224 ohne nähere Begründung: sie üben Schlechtigkeit aus, sie führen verkehrte, tückische Redensarten. Man könnte nach der bekannten agadischen Deutung von סרוחים an ממקין, ממיק denken: sie treiben Gespötte, Unzüchtigkeiten. Da aber das Targum Amos 6, 7 וסר מרח סרוחים mit ויערי מנהון מרחין ומככין übersetzt, so erscheint es mir unzweifelhaft, daß auch für וסרוחים על ערסותם das Targum: ממכיין על ערסתהון (verschrieben in עמקין) sie sind hingestreckt

auf ihren Lagerstätten lautete. — Im Targum und Talmud ist מד, מייך, ממך ein oft gebrauchter Ausdruck für: belegen (mit Polstern, Teppichen); vergl. Hiob 17, 13: רפדתי יצועי, Targ.: מאכית שיוויי; Taan. 21 b: ומך ליה בסתרקי Decken ausbreiten; B. Mezia 84 b: הוו מייכי ליה שתין נמטי, man legte ihm sechszig Decken, Matratzen unter. נמטא, im Aruch übergangen, von Buxtorf fälschlich B. Mezia 54b verzeichnet ist nach Raschi: Polster, vgl. arab.: نمط, Decke, Matratze.

Midr. Cant. Cant. 8, 9: א״ר אבא בר כהנא אם ראית ספסלין מלאין בבליים בארץ ישראל צפה לרגלי מלך המשיח שנאמר פרש רשת לרגלי חני רבי שמעון בן יוחאי אם ראית סוס פרסי קשור בקברי ארץ ישראל צפה לרגליו של משיח, wenn Du die Bänke der palästinensischen Lehrhäuser von Babyloniern besetzt findest, erwarte das Eintreffen des Messias (gehst Du Leiden entgegen, weil sie Dir Netze und Fallen legen, Dich vom wahren Glauben abzubringen suchen). Die Parallelstelle Midr. Echa 1, 13 lautet dagegen: אם ראית ספסלין מלאין בבליים מונחי צפה וכו׳. Zu מונחי, das im Texte überflüssig ist, glossirt Math. Keh.: מונחים! Die Münchener Handschrift von Echa Rabba (cod. hebr. 139) und der Midr. ed. Soncino 1512 liest: אם ראית ספסלין מלאים בבליים מינאי, die ketzerischen Babylonier. Wahrscheinlich stand im Texte ursprünglich bloß מינאי und die Stelle bezieht sich auf die häufigen Religionsgespräche und Bekehrungsversuche der Judenchristen. בבליים scheint bloß später zur Verdunkelung des Sinnes hinzugefügt worden zu sein. —

Midr. C. Cant. 1, 9: כביכול נגלה הקב״ה על סוס ארום לבן שחור הה״ד דרכת בים סוסיך (חבקוק ג׳) סוסיין פגיין. Math. Keh. glossirt: סוסים מחולפים ומשונים זה אחר זה וריחו לא נמר תרגו׳ לא פנ. Die Münchener Handschr. liest aber: סוסיין סגיאין, viele Pferde, wodurch alle Schwierigkeiten beseitigt sind. Der Midrasch urgirt den Plural in סוסיך. — Im demselben Absatz des Midr. C. Cant. ist in unseren Texten die unverständliche Stelle zu lesen: והיה הסוס אומר לרוכבו רמה בים מה בים איפתוסים נעשית לכם בים וכו׳ מלמד שהסוס היה זורק רוכבו למעלה והוא יורד למטה והסוס למעלה ממנו. Math. Keh. schreibt: בקשתי ומצאתי מאמר זה בכמה מקומות ובכל אלה לא מצאתי כתוב ואת והוגר לי שהוא בלשון ערבי נם ופלא גדול. Die münchener Hdschr. liest aber: רָמָה בים רְמָה בים ראו מה בים אפתיסים נעשית לכם. Es wird im

Midrasch רָמָה (2. Mos. 15, 1) in רִמָּה und ראו מה umgedeutet und der Gedanke ausgesprochen, daß bei dem Untergange der Aegypter im Meere gewissermaßen ein besonderes Raffinement, eine besondere List gewaltet habe. אפותיסים, wie die Texte, de Lara und Lonsano lesen, soll Gräber, Höhlen bedeuten. Es ist aber nach der richtigen Leseart der Handschrift und wie schon Musafia erkannt אפתיסים ἐπίθεσις List, Betrügerei, Hinterhalt. Daß diese Leseart und Erklärung die richtige ist, geht aus der Vergleichung einer Stelle im Midr. Debarim Rabba c. 1 mit der correspondirenden Stelle in dem Münchener Codex 139, der eine ausführliche und bedeutend abweichende Recension des Debarim Rabba enthält, hervor. Der gedruckte Text lautet: באיש עושה מזמות זה עשו שדן את בני אדם בערמה כיצד הדיין הזה של מלכות דן את הרוצח והוא אומר למה הרגת והוא אומר לא הרגתיו והוא שואל אותו ואומר ובמה הרגתו בסייף או ברומח או בסכין.

Die Handschrift: אל תתחר במצליח דרכו זה עשו וכו׳ באיש עושה מזמות אפותיסים לא. קטלת ובמה קטלת לא גנבת ומן הוה עמך כד גנבת. Es wird also ערמה List und אפותיסים gleichgesetzt.

לקראת צמא התיו מים (Jes. 21, 14) übersetzt das Targum: לאפי צהיא פוקו גידונין דמיא (l. אפיקו), so in den Editionen und im Aruch. Levita schlägt vor, נגדין דמיא zu lesen, was allerdigs zulässig wäre und gut in den Zusammenhang paßt; nach Buxt. ist גדונין **vox suspecta**, er übersetzt: **utres, hydriae, alii: rivi, fluenta.** Ich lese statt גדונין: נדונין von נדיין, pers.: **nâwidân** Rinne, Kanal: „leget für die Durstigen Kanäle, Wasserleitungen an. — Das Targum von ויספן את הבית גֵּבִים (1. Kön. 6, 9) lautet in den Editionen: וטליל ית ביתא בהנתוכין, Aruch liest בהנתובין. Eine etymologische Erklärung des schwierigen Wortes ist noch nicht gegeben. Ich lese בהנתויין = בהנדויין. Castellus Mich. p. 227 verzeichnet syr. הנדויא **canalis**, offenbar das rabbin. נדיין. Das Targum hat in unserer Stelle גֵּב als Graben, Cisterne, Wasserbehältniß, Rinne gefaßt wie Jer. 14, 3, „er versah das Haus mit Balken, die eine Rinne, einen Kanal bildeten." — Auch in b. Gittin 60 b: ואשקי בהינדוא erfordert der Zusammenhang בהינדוא zu lesen: tränke das Feld durch eine Rinne, einen Kanal. Die Erklärung

Raschi's und des Aruch הנדז befriedigt nicht.[1]) — Hier ist die Besprechung von אפריזא und בריז am Platze. אפריזא (B. Bathra 6 a) nach R. Chananel bei Aruch s. v. לפתא: אפריבא שהן קרשים מוכנים לתת עליהם קורות התקרה, nach Raschi: עץ ארוך ועב שנותן על פני כל אורך הכותל להניח עליו ראשי הקורות ומגן עליהם שלא ירקבו מחמת לחלוח הכותל ובלשון משנה קרוי מלטיסין[2]), also eine am Dache zur Beseitigung der Feuchtigkeit, des Regenwassers angebrachte Vorrichtung, Rinne, Dachtraufe. Es ist pers. **âbrîz**, was dasselbe bedeutet (wörtlich **aquam fundens**). **âbrîz** ist in אפריזא, wie umgekehrt pers.: **afrûshah** in אברושך eine Art Milchspeise gewandelt worden. **âbrîz** ist auch in das arab.: אפריז **ifrîz**, **corona et supercilium parietis ad pluviam arcendam** (Freitag, der den persischen Ursprung nicht angiebt) und syr. אבריקא gedrungen. Vgl. **Payne-Smith thes. syr II, s. v.** גרנפא.

הֵלֶךְ רבש (1. S. 14 26) wird im Targ. mit בריז רבש übersetzt. Auch בריז, etymologisch bisher nicht erklärt ist p. **âbrîz**, Rinne, Kanal, Honig. „Syr. בריג in cod antiquo vox Jndica (!) est: **canalis, pro** בריג **legere vult Lagarde** ברנג, pers.: **bireng canalis**" (**Payne-Smith** 609). Auch hier ist die Emendation überflüssig und בריג = **âbrîz**. — Mit dem eben besprochenen נריין und הנדויא hängt auch נעוא, Keltertrog und נויתא Faß, Bottich zusammen. Alle gehen auf pers.: **naw** hohl, Röhre, Kanal zurück. נעוא, das nur in babylonischen Targumim für יָקֵב und im babylonischen Talmud vorkommt, ist nicht mit Sachs Beitr. II, 27 zu dem spätlatein. **navia** sondern zu pers.: **nau od nâwah** Trog, Backtrog, Mulde zu stellen und נויתא **plur.** נוית א, נויאתא (Succa 20 b, Moëd Kat. 12b, Sabb. 111 a, Bechor. 25 a, Pesach. 20 a, Kethub 6 a, B. Kama 35 a) ist pers.: **nâwîza**, ein kahnförmiges Gefäß, Mulde, Canal.

Einigemal im Talmud (Joma 84 a, Ab. Sara 28 a, B. Me-

---

[1]) In dem Verse ישאו נהרות דכים (Ps. 93, 3) wird דכים agadisch mehrfach gedeutet, unter Anderem auch in דוכסם ים oder דוכסא ים zerlegt (Ber. Rabba c. 5, Jalkut Psalm 93, zum Theile auch in Midrasch Schocher tob). Die Commentatoren denken an דוכסא dux und wissen sich die midraschische Deutung nicht recht zu erklären. דכסם ist offenbar *δεξαμενή* Wasserleitung.

[2]) מלטסין, מלטא = *μέλαθρον* Balken gehören zusammen.

zia 85a) wird die Krankheit צפרינא genannt. Aruch liest צפדינא und erklärt es durch Zahnschmerz. Die Talmudedit. an den beiden ersten Stellen lesen ebenfalls צפדינא, dagegen zu B. Mezia צפרנא und Raschi z. St. erklärt: חולי שבחוך הפה Mundkrankheit. Jesaias Pick in הפלי שבערי s. v. צפדינא betrachtet צפרנא in B. Mezia als Druckfehler und will auch hier צפדינא lesen, aber mit Unrecht. Die einzig richtige Lesart ist צפרנא, aus pers. Zafar Mund, Kinnlade gebildet, entsprechend der Erklärung Raschi's. Auch im מנורת המאור § 301 wird die richtige Lesart צפרנא angeführt.

Mechilta Jethro: לא נתחיה פנגום וכן הוא אומר אני ה׳ דובר צדק מגיד מישרים כבר עד שלא נתתי לכם המצות הקדמתי לכם מתן שכרן. Das im Aruch nicht aufgeführte פנגם soll nach Schoenhak in פגם **pignus**, nach Weiß (Mechilta p. 70 a) in פינום **fenus** geändert werden, nach Friedmann (Mech. 62 a) mit פנקס Buch zusammenhängen. Durch alle diese Deutungsversuche erhält die Stelle keinen erträglichen Sinn. Jede Emendation ist überflüssig. פנגם ist φένακ̃ Lügner, Betrüger; syr. פנכיכא falsch, **spurius, nothus** bei Mich. ohne Etymologie = φεναικικός. Gott sagt: ich habe euch die Lehre nicht als Lügner und Betrüger gegeben, ich bin דובר צדק מגיד מישרים und habe euch den Lohn für die Befolgung der Lehre schon vorweggegeben.

An einigen Stellen im Targum jeruschalmi kommt מורכיא **Eimer**, Trinkgefäß vor. והער כדה (Gen. 24, 20) im Fragmententargum: ואחחת מורכיה. Das bisher etymologisch nicht erklärte Wort ist aus אורכיא **urceus** Eimer verschrieben. Auch die Form **orca** Tonne kommt schon bei classischen Schriftstellern vor.

In der Mischna Sabb. 9, 5 wird neben **Natron** und **Cimolia** auch אשלג als Reinigungsmittel genannt. Der jer. Talmud erklärt אשלג durch אצרות רוחא, das nach de Lara aus אצתרוחיא, στρουθίον, **struthion** Seifenkraut corrumpirt ist. Nach dem babyl. Talmud erkundigte sich Samuel bei Handeltreibenden Seefahrern nach der Bedeutung von אשלג und erfuhr, daß es שונאנה genannt werde (Sabb. 90 a, Midda 62 a). Einige lesen שונאגה und Aruch liest שלגא. Die richtige Lesart ist שנאנה = pers.: **shunân** oder **ushnân**, Seifenpflanze zur Reinigung der Kleider, Geräthe und Hände.

דלעת הרמוצה (Mischna Nedarim 6, 1) wird in der Gemara 51 a von Samuel durch קרי קרקוואי erklärt, nach Raschi, R. Nissim, und R. Ascher z. St. Kürbisse aus der Stadt קרקו, die aber sonst nirgends im Talmud erwähnt wird, nach Aruch s. v. קרקו: runde Kürbisse (קרקב = circ-). Ich lese קרבוואי. Samuel erklärt דלעת ה' durch das rabb. קרי und das gleichbedeutende pers. **charbuz**, woraus auch unser **Kürbiß** hergeleitet ist.

B. Kama 61: מקום שמי נשמים שוללין שם באגני ראשא מקרו die Orte, wohin das Regenwasser abläuft, heißen „Becken der Erde" so nach der Lesart in unsern Editionen und der Erklärung Raschi's von אגן Becken. Aruch bringt das Wort zwar auch mit אגן in Verbindung, liest jedoch גנאני und erklärt מקום אשבורן, abschüssiger Ort (= ar.: **maschbar**, niedrig gelegener Ort zur Ansammlung des abfließenden Wassers). — B. Bath. 103 a: גנאני דאשא, Vertiefungen im Boden, in denen sich das Wasser ansammelt = נקעים מלאים מים, nach R. Samuel b. Meïr: ביקועי הקרקע, Spalten, Risse, Vertiefungen im Boden. Auch Fleischer, der Levy's Erklärung durch ῥῆγμα, Riß zurückweist, stellt das Wort mit אגן zusammen (Nachtr. zu chald. Lex. II, 577). Es ist ganz genau passend: **nagâ**, huzv.: ניחאן, pers.: **nihân**, ein ausgehöhlter, unterirdischer, geheimer, tiefgegrabener Ort, Graben, von der Wurzel **kan**, graben, wovon huzw.: כנדך Graben, Canal, pers.: **kandan** graben und der Vorsylbe **ni** (siehe **the book of the Mainyo-i-Khard by E. W. West, Glossar p. 141** und Vullers, **radices v. v. kandan**). — גלימא, in der doppelten Bedeutung: Hügel und Thal, Abhang und Tiefe, von Buxt. etymologisch nicht erklärt, soll nach Levy aus dem Stamm גלל mit dem Bildungsbuchstaben מ entstanden sein. Das Syrische und Arabische kennt das Wort nicht. Es kommt bloß in den jerusalem. Targumim vor und ist im Onkelos und im Talmud nicht zu finden. Ich halte es für κλίμα, Abhang, Lehne eines Hügels oder Berges = κλιτός Abhang = **clivus** Anhöhe, Hügel, die alle auf den Stamm κλι zurückgehen (Curtius, Grundzüge der griech. Etymol. Nr. 60). Wechsel von G und K wie in גלוש = **calvus**, **kahl** (etymol. Studien 47; Graetz Schir-haschirim 49—50). In der übertragenen Bedeutung, in der wir jetzt das Wort **Klima** gebrauchen, ist das Wort ins Syrische, Arabische und die

spätere rabbinische Schulsprache als קלימא und אקלים gebrungen.

Succa 13a: בהיגי לא מסככינן מאי טעמא כיון דנתרי טרפייהו שביק לה ונפיק. Raschi: weil die Blätter abfallen. Aruch s. v. שוך verzeichnet die Stelle in spätern Ausgaben ganz gleichlautend mit unserem Talmudtexte: כיון דנתרן טרפייהו שביק ליה ונפיק ס"א עליהו. Dazu bemerkt Musafia: נראה שגירסת בעל הערוך היא כיון ד שווכי טרפיהו, aber in Aruch ed. Pesaro liest man richtig: כין דנתרן שווכייהו und ebenso bei Alfasi, Ibn Giath und Anderen (s. Dikduke Soferim zu Succa). Zu übersetzen ist: weil die Zweige abfallen von pers.: schâch, Zweig. Andere lesen statt שווכייהו: עליה oder טרפיהו, weil die Blätter abfallen.

Jerusch. Taan. IV hal 2: Rabbi trug den Vers in Jecheskel 7, 16: ופלטו פליטיהם אותי כולם הומיות — — vor. R. Chama b. Chanina verbesserte ihn, die richtige Lesart sei הומות. Tarob ungehalten, ordinirte Rabbi (R. Jehuda hanasi) den R. Chama b. Chanina nicht bei seinem Leben. In den Gesammteditionen des Jeruschalmi und im Jefe Mareh wird ווכרו פליטיהם citirt, während bei uns ופלטו פליטיהם zu lesen ist, offenbar ein Citat aus dem Gedächtniß und eine Verwechselung mit Jecheskel 6, 9: ווכרו פליטיכם אותו. Dagegen sind die Uebersetzer über המיות nicht einig. LXX *αποκτενῶ* = אָמִית, Pesch.: ימותו = כלהון נמותון und bei uns findet sich grade die von Rabbi verworfene Schreibung המות. Siehe die Masora z. St.

מחתא דתלמיותא das nur zweimal im Talmud Berach. 63a und in der Parallelstelle Kidd. 82b vorkommt, nach Raschi und Aruch eine Sticknadel (von תלם Furchen ziehen) will Löw Beiträge zur jüdischen Alterthumskunde 1, 64 zu einer Graviernadel machen. Nun wird im Talmud die Thätigkeit mit der מחתא דתלמיותא als Beispiel einer reinlichen und leichten Arbeit (אומנות נקיה וקלה) angeführt, was auf die Stickerei, aber durchaus nicht auf das Graviren paßt. תלמיותא ist verschrieben aus פלמיותא dem spätgriech. *πλουμμίον*, opus plumarium Stickerei; *πλουμίζειν* sticken; *πλουμιστής* acupictor plumarius; plumatum opus; plumeum opus, siehe Ducange gloss. med. graec. 1183 und gl. med. lat. unter den betreffenden Schlagw. Namen von Geräthschaften wandern häufig von Volk zu Volk. So

ist Beispielsweise פרגול (Kelim 29, 5), der Zirkel im Persischen **pargâr** oder **pargâl**, im arabischen **fargâr**, (worauf schon Haï gaon im Commentar zur angef. Mischna hinweist) und im griech. *περίγρα* wiederzufinden; כרווא, ein Gefäß, Eimer = *κρωσσός* und pers. ar.: **kurâz** oder **gurâz** in derselben Bedeutung. —

.... ראה אותה אצל הנחתום מילא חיקה קלוסקאות אצל החנוני והשקה אותה קונדיקון אצל הפטם ומילא חיקה פטומות אצל פרקדום ומילא חיקה פרקדיסין (Pesikta ed. Buber 104b) Jalkut יתרו § 273 liest פרקריסין — פרקרום (der Marginalcomment. erklärt das Wort durch מוכר מגדים) und Aruch schwankt zwischen פקריסין — פקרום (siehe Aruch פקרם) und פרקדום. Aruch erklärt das Wort nicht, auch Buxt. פרקר giebt keine Etymologie. Was Buber zur Erklärung beibringt, ist nicht stichhaltig: man soll קרפיסין *καρπός* lesen! Die Uebersetzung מוכר מגדים ist durch die Zusammenstellung mit נחתום, חנוני und פטם nahegelegt. Die Etymologie bestätigt diese Erklärung. Im Spätlateinischen bedeutet **species** Gewürze, **speciaria** Gewürzkrämerei, **speciarius**, **speciator**, **specialis** Gewürzhändler, davon franz.: **épicier** Gewürzkrämer, **épice** Gewürz; ital. **spezie**, **speciale** Apotheker, unser **Spezerei**-Waarenhändler (siehe Duc. gl. med. lat. species und Diez etym. WB. der roman. Sprache I, spezie). בשמים וזנים מרקחים (II. Chron. 16, 14) Gewürze und Specereien, eigentlich gewürzte Gattungen von זֵן wie Spezereien von species. Die richtige Leseart ist also פקרם = **speciarius**. Das anlautende ס ist wie in קרטע = *σκιρτάω* abgeschleift. In פרקרם ist das aram. ר eingeschoben. „Er sah sie beim Spezereiwaarenhändler, **speciarius** und füllte ihren Schoß mit allerlei Spezereien, **speciaria**.

Gittin 56 b: יומא קמא אשקיוה מיא דפארי למחר מיא דסיפקא למחר מיא דקמחא. Nach Raschi ist מיא דפארי Wasser mit Kleie, מיא דסיפקא Wasser mit grober Kleie und Mehl gemengt. Aruch liest מיא דסיפוסקא und erklärt es פסולת הסלת והוא פת קיבר und verzeichnet noch בריש גמרא דפ׳ ואלו עוברין בפסח פת קיבר רפתא סיפוסקא. In unseren Editionen Pesachim 42 a steht bloß פת קיבר, dagegen im Commentar des R. Chananel zu Pesach. (p. 72 a): ריפתא ספסקא פסולת הסלת פת קיבר. Die richtige Leseart ist ספוסקא = pers.: **sapûs**, **sabûs**, **sabûsah**

Kleie, ar. ספסף Mehl sieben, safsâf Staubmehl. Pesach. 42 a ist ferner zu lesen: כותח הבבלי — מכחיש את הגוף משום קומניתא דאומא, also auch bei Aruch כפת 2 und קומניתא, in הלכות פסחים לרי״אג p. 3 b: קומניתא דאומנא, was Zomber in אומא emendirt. Nach R. Scherira Gaon (das.) ist אומא eine nach dem Kneten an heißer Asche getrocknete Masse aus Gerstenmehl וזימא (צ״ל ואומא) קמח שעורים מגבלין אותו ומיבשין אותו ברמץ עד שמתעפש ועושין ממנו כותח] = pers.: אומאג, umâg, puls farinaria quae e massa fermentata cum farina triticea paratur (Vull.). Raschi dagegen glossirt: קומניתא דאומא עיפושא פת שמתעפש לאחר זמן בתוך הכותח, es scheint ihm daher für קומניתא דאומא die in den Rechtsgutachten des R. Simon b. Zemach Duran (שו״ת רשב״ץ) I, 88 verzeichnete Leseart קומניתא דנהמא vorgelegen zu haben.

XIII. רהיט. סנדק.

Eine Gattung der synagogalen Gesänge, Piutim, führt den Namen רהיט. Die Zusammenstellung dieses Namens mit דרמוש δρόμος (Zunz Literaturgesch. der synagogalen Poesie 24) ist allerdings bestechend, trifft aber dennoch nicht vollkommen zu; denn δρόμος, cursus ist im christlichen Rituale nicht Name einer bestimmten Hymnengattung, sondern allgemeine Bezeichnung für den ganzen Complex der täglichen Gebete, Gesänge, Litaneien u. s. w., entsprechend unserem מחזור. Δρόμος, cursus ecclesiasticus, officium ecclesiasticum. — Cursus, officium ecclesiasticum, seu series orationum, psalmorum, hymnorum et cete — rarum precationum quae quotidie in ecclesia decantantur (Duc.). Ich halte רהיט = Stange, Balken für die wörtliche Uebersetzung von κοντάκιον, syr. קונדקא. Diesen Namen führten Stücke liturgischen Inhalts, die der Länge nach ohne Unterbrechung geschrieben waren, so genannt nach den an beiden Enden befestigten Stäbchen (κόντος, scapus). „Der Name bezeichnet später einfach kirchliche Hymnen, ohne Rücksicht auf die Form der Handschrift.“ (Wattenbach, das Schriftwesen im Mittelalter 107). Nach Ducange glossar. med. graec. 706 bezeichnet es jedoch eine ganz bestimmte Art von Kirchengesängen, Responsorien. „Goarus ad Euchologiam aliud esse ait apud Graecos ἀντίφωνον, aliud ἀντιφωνήν: ac Antiphonum dici sententiam vel modulum cuilibet Psalmo decantato adjunc-

tum et quasi ex opposito respondentem: Antiphonum vero Psalmi versus aliquot, ad quorum Singulos una et eadem fit semper ab altero choro responsio. Antiphonae igitur quodammodo respondent *κοντάκιον*, Antiphono vero *παρακοντάκιον*." Man vergleiche damit, was Zunz a. a. O. über רהיט schreibt: „Als man Keroba's verfaßte . . . wurden bisweilen die einzelnen Nummern von den Worten eines Bibelverses eingefaßt, der רהיט . . . genannt wurde, welche Ausdrücke später auf die Stücke, überhaupt auf die kurzen Text-Variationen übergingen. Minder einleuchtend erscheint die Ansicht, daß *κοντάκιον* überhaupt einen kurzen Hymnus von *κοντός* klein bedeute. — Wie die Kirche Vieles aus dem Judenthume entlehnt hat, so ist auch Manches aus der Kirche in das Judenthum zurückgewandert. So findet sich Beispielsweise, die noch heute bei jüdischen Trauungen zuweilen vorkommende Sitte, ein Glas unter dem Trauhimmel zu zerbrechen, auch in dem älteren christlichen Trauungsceremonial, ob in dem noch jetzt geltenden weiß ich nicht, siehe die Auszüge aus dem Euchologium bei Duc. gl. med. graec. 1210: *ποτήριον κοινὸν*, poculum vitreum vino plenum, quod inter nuptiarum ceremonias sacerdos nubentibus ter propinat, quo ritu exacto confringitur. —

סנדק Gevatter oder סנדקום kommt im Jalkut zu Ps. 35 und bei den Casuisten vor (Zunz die Ritus S. 4, der jedoch eben so wenig wie Buxt. eine Etymologie angiebt). Mus. und de Lara denken an den der Bedeutung noch nicht entsprechenden *σύνδικος*, syndicus. Das Wort ist, wie auch Zunz angiebt, aus christlichen Kreisen herübergekommen. Nun ist für Gevatter der stehende Ausdruck in der Kirchensprache: *σύντεκνος*, compater, compère oder *ἀνάδοχος*, *ὑποδόχος*, susceptor. Entweder ist nun סנדק aus *σύντεκνος* gekürzt oder es ist aus *ἀνάδοχος* mit dem vorgeschobenen ס wie סנטר Kinn aus *ἀνθερών*, סלמנטן aus *ἕλμινς* entstanden.

XIV. Sprachliche Glossen im Talmud.

Auf die Wichtigkeit der talmudischen Glossen zur Erklärung schwieriger Vocabeln habe ich in den etymol. Studien 111 hingewiesen. Ich werde einige derselben hier besprechen. Die Aehnlichkeit

mit den Glossen classischer, arabischer u. a. Scholiasten muß sich Jedem aufdrängen.

Joma 23a wird das Züchtigungsinstrument פקיע erklärt: מאי פקיע — אמר רב מדרא (Aruch מדורתא) — מאי מדרא אי״ר פפא מטרקא דטייעי דפסיק רישיה — מאי פקיע נגרא פקיע, nach Raschi eine Peitsche wird durch נגרא Geißel oder מדרא, מדורתא oder מרתעא, מחעורתא (siehe Rabbinowicz Dikd. Sof. z. St.) erklärt und מדרא wiederum als arabische Peitsche näher bezeichnet. פסיק רישיה soll nach Raschi besagen, daß die Peitsche am Ende in dünne Riemen ausläuft, die den Schmerz der Züchtigung fühlbarer machen. פסיק רישיה bedeutet aber, daß das Peitschenende um den Hals des Opfers sich legt und denselben zusammenschnürt. Nach Aruch דר 3 und מטרקא: כמין חבל מפתיל תלוי במקל. Joma 77a lesen unsere Ausgaben: מיטקא, eine Handschrift: מערקא, dagegen eine andere Handschr. und Aruch מטרקא (s. Dikd. Sof. z. St.). Letzteres ist die richtige Lesart. Es ist das ar.: طَرَقَة oder طَرَكَة, Netz, Fangnetz = syr.: מפקעתא, Netz, Schleuder (vgl. auch Vullers lex. pers. s. v. מטרח, II, 1192). Solcher mit Endknoten versehenen Peitschen oder Netze bedienen sich noch heute die Araber und das פסיק רישיה gewinnt dadurch erst seine Verständlichkeit. Im jüngsten deutsch-französischen Kriege machten die Franzosen viel Aufhebens von einer arabischen Reitertruppe aus Algier, die der Loire-Armee beigegeben war, um die deutschen Truppen in panischen Schrecken zu versetzen. Das **Journal de Marseille** gab eine ausführliche Beschreibung ihrer Ausrüstung und hob als das vorzüglichste Bewaffnungsstück hervor „ein ungeheuer gefährliches Instrument, das jeder Reiter an seinem Sattelkopf trägt: die **Matraque**. Dieses Werkzeug ist ein sehr kurzer Stock, an dessen einem Ende sich ein furchtbarer Haken befindet und an dessen anderem Ende eine lange Schleife von gedrehtem Leder befestigt ist. Es ist der vervollkommnete und unfehlbare mexicanische **Lasso**. Auf funfzehn Meter Entfernung von einer arabischen Faust geworfen, verfehlt die **Matraque** niemals ihr Ziel und erfaßt immer ihre Beute. In der Verfolgung oder im Angriff fällt der schreckliche Haken hernieder, ergreift sein Opfer und das Pferd reißt im Galopp einen Menschen mit sich, der fünf Minuten nachher nur noch ein zerfetzter Leichnam ist, den man nur losläßt, um dieses

Zerstörungswerk wieder anzufangen." Levy stellt ohne Grund מרחוקא und מטרקא zusammen.

Jeruschalmi Bikkurim I, hal. 3 זיתּ שמן זה אגורי ר' אמי בשם ר' יוחנן זה אווירים ולמה נקרא שמו אגורי שרוא אוגר שמנו להוכו וכו'; b. Berach. 39 a: זיתּ שאמרו לא קטן ולא גדול אלא בינוני והוא אגורי (כלים יז, ח) ואי"ר אבהו לא אגורי שמו אלא אברוטי שמו ואמרי לה סמרוסי שמו ולמה נקרא שמו אגורי ששמנו אגור בהוכו.

Die Lesearten schwanken zwischen אגורו und אגורי; אברוסי, אברוטו und אברושי; סרמוסי, סמרוסי, סברוסי und סמדוסי (siehe Dikd. Soferim zu Ber. l. l.). Die Erklärung ששמנו אגור בהוכו ist nach Art zahlreicher rabbinischer Etymologien aufzufassen und nicht streng zu nehmen. Ich halte אגורי nicht für ein rabbinisches Wort, sondern für ἄγουρος unreif, **immaturus, praematurus,** ἄωρος; ἔλαιον ὀμφάκινον, ἄγουρον ἔλαιον (**Duc. gl. gr.** aus dem **Lex. manuscr. Nicomedis Jatrosophistae**). Der jerus. Talmud erklärt ebenso אגורי durch אווירים = ἄωρος; syr.: אאוריא, ἀωρία Unreife, siehe Bernstein s. v. Dagegen die Glossen des Babli erklären es durch אברוטי = ἀβροτόνινον ἔλαιον, **oleum abrotoninum,** syr.: אברוטונינן bei Bernst. und Payne-Smith. Es giebt zweierlei **abrotonum:** Das Eine heißt **artemisia abrotonum** und wird nach **Plinius hist. nat.** 25, 7 auch **ambrosia** genannt, so daß für סמרוסי wahrscheinlich אמרוסי **ambrosia** zu lesen ist. Vgl. die Erklärungen bei Payne-Smith אמברוסיא und ארטמסיא. — Hierher gehört auch גוהרקיה דערלה (Pesachim 25 b) nach Raschi unreife Oliven, בוסר זיתים קטנים und גוהרקי (Nasir 34 b) nach Tosaphot das. unreife Trauben, בוסר. Aruch liest גרקי, גורקי und erklärt es gleichfalls als unreif, שלא בישל כל צרכו, also ἄγουρος unreif: ἀγχουρίδα **uva acerba,** ὄμφαξ. — Auch im Persischen heißt **gôrah** unreif, unreife Trauben, Datteln. Lagarde hat unser Wort verkannt, er schreibt ges. Abh. 27: „גורג אפשרג" setzt B. Bahl = ὀμφάκινος οἶνος, den er syrisch חמרא דבסרא, arab.: زبّ الحصرم, **succus omphacii** übersetzt. Die Zusammensetzung **Wolfssaft** kann ich nicht belegen." Lagarde hält nämlich hier גורג für pers. **gurg** Wolf, während es in der That pers.: **gôrah,** ἄγουρος, אגורי ist. — Die talmudische Erklärung ששמנו גוגור בהוכו אגורי ist in der in unsren Ausgaben corrumpirten Midraschstelle Bamidbar Rabba c. 4 festgehalten: אבל ישראל צדיקים הם כולם . . .

חטים אגודיהם שנאמר ועמך כולם צדיקים, Math. Keh. glossirt: קשר שלהם כלומר הכל בכלל, die Münchener Handschr. des Bamidbar Rabba liest aber richtig: כולם חטים אגודיהם. — Auch de Lara acceptirt für אגודי die rabbinische Erklärung nicht, stellt es jedoch irrthümlich mit *ὑγρός* feucht zusammen. אגודי מין ממיני הזיתים ששמנו אגור בראשו ואינו יפה לאכילה מחמת לחלוחיתו וחזיל העמידו המלה על עיקר להי"ק כי נגזרה אצלם מאגרה בקציר אבל היא יונית ופי' לח ורפה וכן עשו למורים לרבות כמוה אפותקי פרוזבול קפנדריא וולחן.

אנדיפי und כלכל (Mischnah Sabb. VIII, Tosefta Sabb. IX) werden in der Gemara Sabb. 80 b erklärt: מהו כלכול ומהו אנדיפי, אמר רב צידעא ובת צדעא . . . ואב"א מאי אנדיפי אפותא, also אנדיפי bedeutet die Haare der Stirne und כלכול die der Schläfen, (Raschi: טינפלא temps), צדעא ובת צדעא, Aruch citirt die Lesart בת צידא aus den Responsen der Gaonim, doch ist צדעא das Richtige, genau entsprechend dem ar.: صُدْغ, **pars faciei, quae inter oculum et aurem est et capillus in eum propendulus** (Freit.). Ueber כלכול vgl. Mischna Nasir 1, 1: כלכל **als verbum denominativum**, die Haare scheiteln, Nasir 3 a, Nidda 52 b: — עד שתכלכל כלכול זה איני יודע מהו, wo Raschi die von ihm verworfene Lesart עד שתבלבל anführt. Das Wort ist auch im Neusyrischen ככולתא Scheitel, Wirbel und Pers.: **kâkul**, Scheitel, vom Scheitel herabhängend vorhanden. Nöldeke neusyr. Gramm. 102 nimmt für ככולתא die Wurzel כלל an und unterläßt es, das rabbin. und pers. Wort heranzuziehen. — Für אנדיפי bin ich nur auf Vermuthungen angewiesen, es bedeutet Stirne, Stirnhaare. Besteht ein Zusammenhang mit **antiae**, die auf die Stirn herabhängenden (vorderen) Haupthaare, nach Pott etym. Forsch. I, 260 aus **ante** vorangebildet? Auch im Persischen heißt die Stirne **pischâni** der vordere Theil (von **pisch**), wie im Arab.: مُقَدَّمَة und da die pers. Vorsylbe **pi** im Zend **paiti**, altp. **pati**, huzw. **pat**, **parsi pad**, persisch **pisch** im Parsi **padash** lautet, so könnte das etymologisch schwierige פדחת Stirne mit **pischâni** in Verbindung gebracht werden, vgl. פתגם = **paigâm**, פתכרא = **paikar**; פראמי = **paitidâna**, **Penδa**. Syr.: ביספיא, Stirnhaare aus B. Bahl. bei Payne-Smith angeführt, ist wahrscheinlich aus ביסניא = **pischâni** verschrieben. —

טופסות, Stirnbinde (Mischn. Sabb. 6, 1) wird in der Gemara durch אפוויינו (Varianten: אפויינו, אפדיינו) näher erklärt: — מאי טופסות א״ר יהודה משמיה דראבי אפחיינו, Raschi: פרונטיל של זהב (Frontal). Daselbst wird auch ביוונו als eine Binde zum Verdecken der Haare bezeichnet: מאי ביוונו אמר אביי אמר רב כליא פרוזי, siehe Raschi z. St. Die sonderbarsten Etymologien sind über dieses Wort vorgebracht worden, es soll aus אב und ן Gattung zusammengesetzt (Aruch s. v. אב: אב שיש בו מינין הרבה) oder nach der Lesart אבידני aus ἐπί und אוזנא, אזן Ohr herzuleiten sein: eine Binde, die von einem Ohre zum andern reicht (de Lara K. Keh. s. v.). Ich halte אפחיינו für eine im Munde Abaje's, des in Babylonien lebenden und mit der persischen Sprache wohl vertrauten Schulhauptes, verderbte Aussprache des pers.: **pischâni** (band), Stirnbinde. — **Capronae** Stirnlocke ist auch im midrasch. קפרן vorhanden. —

B. Bath. 61a: מאי יציע הכא תרנימא אפתא רב יוסף אמר בדקא חלילה. Das schon in der Bibel (1. Kön. 6, 5) vorkommende יציע wird תא und צלע gleichgesetzt und durch אפתא und בדקא (Aruch liest ברקא) erklärt, desgleichen wird עליה, Boden, Dachwölbung durch אפתא erklärt (B. Bath. 60a). אפתא, nach de Lara von ἅπτω zusammenfügen (ועיקר המילה הוא מאפ״טו בל״ש שענינו הקשור והחבור) ist ἀψίς, **apsis. absis, absida,** Wölbung. Eine Glosse bei Duc. gl. med. lat. s. v. lautet: **Exedra** (d. i. אכסדרא) **est Absida seu volta** (voûte, Gewölbe) **rotunda concameratio vel porticus.** Davon führte der in den Kirchen gewöhnlich mit einer besonderen gewölbten Decke versehene Altarplatz den Namen ἀψίς und „**proprie est cujusvis aedificii pars extrema et interior super planum semirotundum erecta et concamerata,**“ was mit der von Aruch s. v. gegebenen Erklärung übereinstimmt. — ברקא ist das auch ins Syrische ברקא und ברנא und ins Arab. برج gedrungene πύργος, Thurm, thurmartiger Rundbau.

B. Kama 85a: מאי גרגותני אמר — וחעלח מכתו גרגותני, (Aruch נעתא כריתא). Es hat sich an der Wunde eine Fistel gebildet, wie Aruch גרגותני ausdrücklich erklärt: מקום קבול פיסטולא בלעז. Wie σύριγξ und **Fistula** eine Röhre, Höhlung und davon übertragen ein hohles Geschwür, Fistel bedeuten, so ist auch גרגותני mit גרגותא, Brunnen-

röhre (s. etymol. Studien 118) zusammenzustellen. Abaje's Erklärung sagt dasselbe, denn נאתה bedeutet im Persischen hohl, (vergl. oben über נריין, הנחוכין, נוייתא) und כריכתא, pers.: **kurig** = גרגותא, **gurig**, Graben, Röhre. Dem widersprechen jedoch die traditionellen Erklärungen Raschi's und Aruch's. Raschi glossirt: בשר מת todtes Fleisch, Aruch: בשר המת שבחי, todtes Fleisch am lebenden Körper und man ist für נאתה an zend.: **naçus**, huzv.: נוסאי, נסא, נסאי, נסא, Leichnam, Fleisch und Knochen der Leichname, pers. **nisâ** (davon *νέκυς*, vergl. Curtius Grundzüge der griech. Etym. Nr. 93; Justi Zendlexikon 169; **the book of the Mainyo-i-khard by** E. W. West p. 142 hingewiesen. — Bei כריכתא ist entweder an ar.: **girâhat** Wunde, **gariha** verwundet sein oder nach der Lesart des Aruch כרכיתא an zend.: **k e h r p** = **pehl. k a r a p corpus, K ö r p e r** (**Haug** an old **Pahlavi- Pazand glossary** 139) zu denken; vgl. Hechaluz 8, 115. Abaje scheint sich für Medicin besonders interessirt zu haben, er theilt öfters Recepte für Krankheiten im Namen seiner Mutter mit der einleitenden Formel אמרה לי אם mit. — Ein anderer Name für todtes Fleisch im Targum und Talmud ist מורדקא, gleichfalls aus der Fremde herübergenommen, pers.: **murdek, morticina** (Fleischer in den Nachträgen zu Levy chald. Lex. II, 567).

Lagarde ges. Abh. 67 schreibt: „סביסק braucht Bar Bahlul zur Erklärung von *μανδραγόρας* und יברוח . . . Die Perser nennen die Alraune **sag-kan** vom Hunde gegraben, weil ein Hund (der das Experiment mit seinem Leben bezahlen muß) sie aus der Erde holen muß: **mardum-giâ** Menschenkraut, weil sie einem Menschen ähnlich sieht: **s â b î z a g**, das arabisirt **sâbîzag** lautet." Für alle diese Angaben finden sich Belege auch in jüdischen Schriften. Auch der Talmud erklärt יברוח durch סביסק. Synhedr. 99 b: מאי דודאים אמר רב יברוחי לוי אמר סיגלי ר' יונתן אמר סביס, (L.A. des Aruch, dagegen in den Editionen סיבסק, סביסק). Das bibl. דודאים wird durch den arab. und pers. Namen der Mandragora יברוח und סביסק und von Levi durch סיגלי nach de Lara = *σίγηλος* **sigelus Narcisse** wahrscheinlich ar.: **sigillât**, Jasmin, wie schon Raschi im Commentar zu Gen. 30, 14 angiebt: דודאים עשב הוא ובלשון ישמעאל יס"מין.

(Im Talmud Sabb. 50 b werden יסמין und סיגלי neben einander genannt und Letzteres ist nach Raschi ויו"אול עשב שקורין, also **Viola**, Veilchen, nach Nachmanides zu Gen. 30, 14 בנפסנא = pers.: **banafśah** „Veilchen). Im Bereschith Rabba c. 72 werden ebenfalls verschiedene Erklärungen für דודאים angeführt; דודאים ר' חייא בר אבא אמר יברוחין ר' יצחק אמר שעורין ר' יהודה בר סימון אמר מיישין, Mandragora, Gerste und מיישין, was ar. מאש Mandelbaum oder מש Zizyphus, wenn nicht מייזין zu lesen = ar.: מז, **Musa**, **Pisang**, wofür in der That einige neuere Gelehrte דודאים halten (s. Wiener bibl. Realwörterbuch Alraun). Daß die Mandragora menschenähnlich gebildet ist, ἀνθρωπόμορφος **semihomo** wie sie schon von den alten Botanikern (vgl. zu **Dioscor.** 658 und **Columella** 10, 19) genannt wird, erwähnt auch Ibn-Esra zu Gen. 30, 14: יברוחין . . . והם על צורת בן אדם כי יש להם דמות ראש וידים. Vgl. auch den Commentar des R. Jacob b. Ascher zu Gen. a. a. O. Von dem Hunde, der bei der Ausgrabung der Alraunwurzel verwandt wird und seinen Tod findet, spricht schon Josephus **bell. jud. VII**, 6, 3. J. Grimm deutsche Mythologie 1154 schreibt: „Wenn ein Erbdieb, der noch reiner Jüngling ist, erhängt wird und das Wasser oder den Samen fallen läßt, wächst unter dem Galgen die breitblättrige, gelbblumige Alraun." Nach Josephus a. a. O. wiederstrebt die Raute und läßt sich nur dann ausgraben, wenn zuvor Urin oder Menstrualblut eines Weibes auf sie gegossen wird. — Der jerusalemische Talmud kennt gleichfalls die Gefährlichkeit der Ausgrabung der Alraunwurzel und verbietet, Bibelverse unter Anrufung des Gottesnamens zur Bannung der Gefahr zu sprechen; jer. Sabb. **VI**: אין קורין פסוק על גבי מכה בשבת והדין דקרי על יברוחה אסור, dagegen jer. Erubin **X**: אין קורין פסוק על גבי מכה בשם והדין דקרי על יברוחה אמור. Die letztere Lesart ist vorzuziehen, da ja am Sabbat auch ohne Recitirung eines Bibelverses Pflanzen nicht gepflückt werden dürfen. Der Marginalcommentar zur letzt genannten Stelle glossirt richtig: יברוחין ולפי שיש סכנה למי שעוקרן ולכן אמור שאסור לקרות פסוקים עליו כדי לעוקרן.

XV. Federn, Purpurdinte.

Im unseren Ausgaben des Bereschith Rabba c. 1 lesen wir: פעם אחת נמצא המלך עובר בשוק אמר טלו מילנין וקלמין לבני, einst ging der König über den Markt und sprach: bringet meinem

Sohne Dinte und Feder, (*μέλαν καὶ καλάμους*). Im Midrasch Rabba ed. Const. 1512 lautet jedoch die Stelle einmal: טלו מילאנין וקלמסין und zweimal: טלו מילאנין וקלמרין und im Aruch: טלו מילנין וקלמין וקונדילין und dazu die Erklärung: מילנין Dinte, קלמין Schreibegefäß, (calamarium = קלמין קטה כמו קלמרין) und קונדילין Feder (קונדילין קולמוס). Die späteren Lexicographen haben קונדילין etymologisch nicht erklärt, bloß Musafia schreibt, daß es lateinisch einen Siegelring bedeute. Er denkt offenbar an das seltene condalium, Ring, das einmal bei Plautus und bei den Späteren als condalus (zusammenhängend mit *κόνδυλος* Fingergelenk) vorkommt. Löw graphische Requisiten und Erzeugnisse bei den Juden I, 175, 238 übergeht bei der Besprechung der Stelle in Bereschi. Rabba קונדילין mit Stillschweigen. Die Erklärung des Aruch ist vollkommen zutreffend. קונדילין ist das spätgriech. *κόνδυλος*, *κονδύλι* nach Portuis bei Ducange gloss. gr. s. v. *καλάμι*, calamus, *δόναξ*, *κάλαμος*, calamus scriptorius, also vollständig übereinstimmend mit der Erklärung des Aruch קונדילין קולמוס, Schreibfeder; nach einer anderen Glosse: *καννία, κονδύλον τῶν καλάμων*, das Schreibrohr. Andere formen das Wort: *κόντιλος*, *κοντίλι* (davon *κοντιλιμάχαιρο* Federmesser) und *κονδίλιον*. In dieser letzteren Form wird das Wort vorzugsweise für Pinsel zum Malen der Buchstaben und zur Goldschrift gebraucht. Die Stelle in Ber. R. ist also zu lesen: טלו מילנין וקלמרין וקונדילין und zu übersetzen: bringet Dinte, Schreibgefäß und Federn meinem Sohne. In späteren Ausgaben ist קונדילין ausgefallen, entweder weil das Wort nicht verstanden oder als identisch mit קלמין für überflüssig gehalten wurde. „Abgeleitet von *κονδίλιον* ist das Wort *μονοκονδίλιον* für die künstlich verschlungenen Unterschriften von Namen, Sprüchen u. a., wie dergleichen Spielereien im Orient noch jetzt beliebt sind.“ (Wattenbach das Schriftwesen im Mittelalter 156). Dadurch ist vielleicht das trotz der verschiedenen Erklärungen der Gaonim im Aruch und bei Raschi noch immer dunkele גונדליה (Gittin 87b) verständlicher: Die Zeugen der beiden Scheidebriefe haben ihre Namen in einander verschlungen unterzeichnet, daß der Name des Einen Zeugen nicht mehr genau zu ermitteln ist. Aehnlich klingt die zweite Erklärung des Aruch: פס' אחר

של גאונים גונדליה חחמו דאקיפו סהדוחם סחור סחור לקמא כדח משה וישראל וכו'.

Sehr interessant und bisher nicht genügend erläutert ist die Stelle im Midrasch Psalm 9, 13: ר' אבהו בשם ר' אלעזר אומר כל צדיק וצדיק שאומות העולם הורגין כביכול הקב"ה כותבו בפורפריא שלו שנאמר ידין בגוים מלא גויות והקב"ה אומר להם למה הרגתם פלוני ופלוני והם כופרין ואומרין לא הרגנו מה הקב"ה עושה מוציא פורפריא שלו ורן אותן ונותן להם איפופסין הוי לא שכח צעקת ענוים.

Im Midr. Psalm ed. Const. 1512: פרפריא, im Jalkut Psalm 9: פורפיר. Musafia trägt das Wort, das im Aruch fehlt, nach und erklärt es allgemein durch כתיבה, Schrift. Nach Buxtorf 1846 sind es **tabulae, tabellae memoriales in quibus minutiae scribuntur.** Man könnte versucht sein, an **purpureae membranae,** Aufzeichnungen auf purpurnem Pergament zu denken, das schon in den ersten Jahrhunderten angewandt wurde; da jedoch der Midrasch zu den Psalmen durchweg byzantinische Anschauungen reflektirt, so erscheint es mir unzweifelhaft, daß hier Purpurdinte gemeint ist, mit welcher die byzantinischen Kaiser ihre Namen auf Briefen und Urkunden unterzeichneten und deren Gebrauch außer dem Kaiser Niemandem gestattet war. Diese geheiligte Dinte wurde verwahrt im *κανίκλειον*, caniculus (nach Einigen der Name des Dintenzeuges, nach Anderen ein Verschlag) und stand unter der Obhut eines eigenen Beamten, *ὁ ἐπὶ κανικλείου*, canicleius (Wattenbach a. a. O. 144; **Ducange gloss. gr.** *κιννάβαρις*; **gloss. med. lat. encaustum: Sacrum Encaustum, scripturae species, qua solis principibus uti fas erat, purpurea videlicet.** Die Stelle ist also zu übersetzen: Gott verzeichnet den Namen jedes frommen Märtyrers eigenhändig mit Purpurdinte (gleichzeitig auch Anspielung auf das vergossene Blut). Gott frägt die Mörder. Warum habet ihr Den und Jenen gemordet? Und sie läugnen es. Was thut Gott? Er hält ihnen seine Purpurschrift (seine eigenhändigen Aufzeichnungen) entgegen und spricht ihnen das Urtheil (*ἀπόφασις*). Also bewährt sich das Psalmenwort: Gott vergißt das Geschrei der Armen nicht. Daß die Purpurfarbe für Kleider der Kaiser vorbehalten war, berichtet der Midr. der Psalmen selber: (zu Ps, 22): ועל לבושי ופילו גורל אמר רב הונא בו פורפריא של מלך שאין דרכו של הדיוט להשתמש בו.

Notiz von Ad. Neubauer.

Talmudzerstörung im Jahre 5082 = 1322.

Die Oxforder Hschr. **Can. or. 49 b** (**fol. 102 b**) enthält eine Elegie über eine Talmudzerstörung in dem Jahre 5082; da ich diese weder in Zunzens Litg. der Syn. Poesie und Nachtrag, noch in Landsberg's Amud. Abbodah unter יואב (das Acrostichon der Elegie), noch das Datum für eine Verbrennung des Talmuds bei Graetz in seiner Geschichte gefunden habe, so glaube ich, daß sie inedirt ist und mag sie ihren Platz finden. Sie steht in der Hschr. am Ende der סליחות לכל תענית.

קינה על תלמוד אשר שלח בו יד (בוגר) ואיש (יין יוסף?) עלינו
רעות. שמנו לאין בשנת פ״ב לפרט. וסימן לדבר קומה אלהים ריבה ריבך
זכור חתפתך מני (נבל) כל היום. ומרוב היה ביום מתן תורתינו.
אספו עם והקבצו. עוללי וזקני. ומאתם החלצו. אלופי ונבוניי.
ומקנננות האיצו. והבואינה לפניו. וקינים והגא ימריצו. ולפני
ארון יי.

יבכו את השריפה. אשר שרף יי.

י צא חתן מחדרו. וכלה מחופתה ישל עדי הדרו. והלבש לבוש אלמנותה
היתה צעקה במצרו. כמוה לא נהיתה שמש לא יאיר אורו. ואל ארץ עיפתה
נלכדה קריה ספרו. והיתה לשריפתה עד בית השטה צררתה. אש יצאה מאת יי
יבכו את השריפה.

ועליונים ותחתונים. נדדו ממכון שבתם ומשה ציר אמונים. יעידו בבכייתם
וגם אבות ראשונים. יהעוררו משנתם ובקול נהי וקינים. יאמרו במר צעקתם
אבדה עצה מבנים. כי נסרחה חכמתם כי על חדר הורתם. ירד רע מאת יי
יבכו את השריפה.

אך זרוע סובלת. קול מגדף ומחרף הורתך מחוללת. היא באש השרף
על יד איש אולת. עובד סמל ותרף היאמרו בלהי יכולת. לנקום מקשה עורף
אימה תהי נופלת. עליהם קיץ וחורף הדרוך וחשמידם כהרף. מתחת שמי יי
יבכו את השרפה.

בא ספר התורה. לפני רועה משה וספר אשר קרה. לרבינא ורב אשי
בטל תלמוד וגמרא. ועלה עולה אשה מי יבין שמע סברה. וכל הדבר הקשה
חלו נא פני נורא. ואל אדם ואל יחשה וזה ארונים קשה. יגפנו יי

יה.

רפה לבי ונדכה. וזרעי נשברת בזכרי אישׁ צר מכה. האח לפניו מבוערת
ודח מיושר ומחוכה. יבעיר כאשׁ בנעורת כי יי לא תנקה. וחרבך התוררת
תשלח בם והכה. והמארה והמגערת ותהי לשם ותפארת. לזכרון בהיכל יי
יבכו את השריפה.

זכור מה היה לנו. וראה חרפתנו מני נבל כלנו. יניא את ראשינו
יין חימה השקנו. ושרף תורתנו יום אשר נתנה לנו. נתחללה בעונינו
אכלונו הממונו. והפך לאבל חגינו ובכה על עונינו. כי צדיק יי
יבכו את השריפה.

תורת יי תמימה. התחנני לאל ממעל וזרוע הרמה. אשר בך מעלה מעל
חשבר ומשכמה חפול ובני בליעל יצאו וחשבו מזימה. ורדו שאול כליעל
והכם עד החרמה. והשקם מי סף רעל והעיר תהיה שממה. אשר שם כהן הבעל
והודוח לאל ממעל יאמרו גאולי יי.
יבכו את השריפה.
תם.

Recenſionen.

Bilder aus meiner Knabenzeit. Von Ludwig Kaliſch (aus Paris). Leipzig. Keil 1872.

Das altjüdiſche Leben iſt kaum mehr in der Erinnerung unſrer gebildeten jüdiſchen Klaſſen, beſonders der jüngern Generationen, und die chriſtliche Welt hat es eigentlich nie gekannt. Für beide Theile iſt das Buch Ludwig Kaliſch's ebenſo belehrend wie anziehend. Den ältern jüdiſchen Generationen, beſonders jener, die noch mitten im traditionellen Glauben ſteht, iſt freilich die hier beſchriebene jüdiſche Geſellſchaft noch zu nahe gerückt, um Belehrung und Genuß aus der objektiven Schilderung derſelben ziehen zu können. Dafür haben aber auch die Zeitgenoſſen des Verfaſſers, die, wie er, das altjüdiſche Leben zugleich aus Erfahrung kennen und darüber ſtehen, volle Competenz zur Beurthei-

lung seiner treuen Schilderung, die in ihrer leichten Form doch ernsthaft genug ist, um als Beitrag zur Kenntniß des praktischen altjüdischen Lebens gelten zu können. Die Schrift erscheint daher im rechten Momente, und wir freuen uns, daß auf diesem Felde der gewissenhafte Verfasser Bahn gebrochen hat, daß ihm nicht andere jüdische Literaten zuvor gekommen sind, die diesen historischen Stoff als Romanobjekt ausgebeutet, oder zum Gegenstande ihrer lyrischen Ergüsse gemacht hätten. Wir wollen heute vor allen Dingen die nackte Wahrheit wissen; nur so können auf den Trümmern der alten Ideale neue geschaffen werden. Das unwahre Idealisiren des Vergangenen und Verkommenen kann uns nicht fördern. Hiermit ist jedoch keineswegs die Pietät ausgeschlossen, die wir unseren Glaubenshelden der ältern, jüngern und jüngsten Vorzeit schuldig sind. Wie dieses Räthsel zu lösen sei, das hat eben der Verfasser durch eine lebendige Darstellung aller Schatten- und Lichtseiten der letzten Ausläufer des alten Judenthums gezeigt, das selbst in seiner Decadenz noch unserer heutigen jüdischen Generation in mancher Beziehung als Musterbild vorgehalten werden kann.

Auch die christliche Welt wird durch diese Schrift, die den Stempel der Aufrichtigkeit an sich trägt, zu der Erkenntniß gelangen, wie falsch sie den alten Juden beurtheilt, der nicht, wie der moderne, ihren Neid erregen kann, und den sie lediglich aus Unwissenheit und Uebermuth mit ihrem Spotte, wenn nicht mit ihrem Glaubenshaß verfolgt.

Heß.

Der jüdische Kalender historisch und astronomisch untersucht. Eine vom jüdisch-theologischen Seminar gekrönte Preisschrift, von Dr. Adolf Schwarz. Breslau. Schletter'sche Buchhandlung (H. Skutsch) 1872. 136 S. Gr. 8.

Der Kalender, heut zu Tage ein Produkt der Astronomen, hatte in vergangenen Zeiten eine hervorragende religiöse Bedeutung; was wir von dem Kalender aus alten Zeiten wissen, ist

gleichsam eine Runenschrift; und wenn wir sie zu lesen verstehen, so berichtet sie über Kultur und Religion längst entschwundener Tage. In Zeiten, in denen der Mensch noch nachbarlich mit seinem Acker wohnte, war der Wechsel des Monds und der Jahreszeiten ein Gegenstand der Beobachtung für jeden Landmann und da es noch keine Astronomen und Kalendermacher gab, so war jeder auf sich selbst angewiesen. Welchen Weg mußte die Wissenschaft durchlaufen von diesen Uranfängen bis zu ihrer heutigen Ausbildung. Diesen Weg können wir vielleicht bei keinem Volke so gut, als bei dem jüdischen verfolgen. Der Kalender, als die Basis des öffentlichen Gottesdienstes, ist eine stete Sorge aller Geschlechter von Moses bis auf unsere Zeit gewesen.

Es giebt nur wenig hebräische Werke, sowohl theoretisch-halachischen als auch praktisch-rituellen Inhalts, die nicht der jüdischen Chronologie, speciell dem jüdischen Kalender einige Seiten widmeten. Dennoch ist die Kenntniß von den Gesetzen seines Entstehens, von seiner astronomischen Berechtigung nackt und dürftig. Denn einen Gegenstand besprechen und einen Gegenstand verstehen sind im Grunde zwei Dinge, die gewöhnlich nicht in so engem Zusammenhange stehen, als es von Rechtswegen sein sollte. Dies hat zumal beim Kalender seinen guten Grund. Unsere religiöse Praxis ruht auf ihm, deswegen ist er nicht zu übergehen; aber um ihn zu verstehen, bedarf es astronomischer Kenntnisse, und universelle Geister wie Maimonides sind auf jedem Gebiete der Wissenschaft selten. Die Thatsache allein, daß ein von Allen in der Praxis gebrauchter und nur von Wenigen verstandener Gegenstand von so vielen Seiten besprochen wird, giebt einen Hinweis auf die geschichtliche Bedeutung desselben, wie auch der Herr Verfasser (S. 5) richtig bemerkt: „Nichts ist mehr dazu angethan, uns Einblick in das Geistesleben eines Volkes zu gewähren, als seine Zeitrechnung, so sie nur nicht von auswärts hergenommen ist.“ Es gehört daher zu den Aufgaben der Wissenschaft, den jüdischen Kalender wissenschaftlich zu untersuchen, um sich ein Urtheil über die geistige Entwickelung des jüdischen Volkes zu bilden. Deshalb ist es gut, das Kalenderwesen aus dem Zusammenhang der Ritualwerke loszulösen und zum Objekt einer selbstständigen Monographie zu machen. Wohl von diesem Gedanken geleitet und in Anbetracht, daß dieses Thema

in unserer Muttersprache noch keine ausführliche, wissenschaftliche, Allen zugängliche Bearbeitung erfahren hat, wurde dasselbe von dem Lehrercollegium des Breslauer Seminar's als Preisaufgabe gestellt, und diese von dem Herrn Verfasser in höchst befriedigender Weise gelöst, zumal er nicht nur den vorhandenen Stoff lichtvoll geordnet, sondern auch die Wissenschaft mit neuen Resultaten bereichert hat. Uebersieht man die den jüdischen Kalender behandelnden Arbeiten, so findet man in dem bei weitem größeren Theil derselben nichts mehr als eine Darstellung der Berechnungen unseres jetzt gebräuchlichen jüdischen Kalenders, ausgestattet mit künstlichen Methoden, um zu den Endresultaten zu gelangen. Die andere Seite des Kalenders, das innere wissenschaftliche Wesen desselben, ist nur von einigen hervorragenden jüdischen Gelehrten als Abraham bar Chija, Maimuni, Isaac Israeli, Asarja de Rossi und in neuerer Zeit von Slonimski, Senior Sachs und Pineles in hebräischer Sprache bearbeitet worden. Von nicht jüdischen Gelehrten, von Scaliger bis Ideler und Nesselmann, von denen die meisten lateinisch und die beiden letzten deutsch geschrieben haben, ist zwar viel in der wissenschaftlichen Form für den jüdischen Kalender geleistet worden. Wenn man aber bedenkt, daß den nichtjüdischen Gelehrten die tiefere Einsicht in die hebräischen Quellen abgeht, so wird man zwar die Mangelhaftigkeit ihrer Arbeiten entschuldigen, aber jedenfalls diese von christlichen, d. h. in diesem Falle talmudunkundigen Gelehrten nicht auszufüllende Lücke empfindlich fühlen, sonach eine Arbeit mit Freuden begrüßen, deren Autor sowohl die Kenntniß der hebräischen Quellen in vollem Maaße besitzt, als ihm auch die wissenschaftliche Befähigung zur Erfassung der Aufgabe eigen ist. Und in der That hat der Herr Verfasser mit mathematischer Strenge und Genauigkeit das ganze Gebiet der jüdischen Chronologie und speciell des jüdischen Kalenders durchforscht und die Ergebnisse seiner Forschungen in faßlicher Weise dargestellt. Mußte man sich bis jetzt, um sich im jüdischen Kalenderwesen zu orientiren, aus wer weiß wie vielen Büchern das Nöthige zusammensuchen, so hat man jetzt das Theoretische und Praktische des Gegenstandes nebeneinander in klarer, übersichtlicher Form zusammengestellt.

Wir kommen nun zur Besprechung des Buches. Nachdem

der Herr Verfasser einleitend das eigentliche Thema sowohl von historischer als astronomischer Seite präcisirt, läßt er die Arbeit in drei Haupttheile zerfallen. I. Die Geschichte der jüdischen Zeitrechnung, II. System des jetzt bestehenden constanten Kalenders. III. Astronomische Berechnung der Moldoth und Tekuphoth (S. 1—5). Er unterscheidet in der Geschichte der jüdischen Zeitrechnung drei Epochen: I. Von Moses bis Esra, II. von Esra bis R. Juda I.; III. von R. Juda I. bis R. Hillel II. (S. 5—6). Für die erste Epoche (S. 6—14) wird überzeugend nachgewiesen, und als Thatsache festgestellt, daß, obschon in der Bibel weder Jahresform noch Intercalation ausführlich vorkömmt, dennoch unsere Monate seit ältester Zeit Mondmonate gewesen, und daß Moses das gebundene Mondjahr eingeführt, mithin eine Intercalation eines Monates zu gewissen Zeiten stattgefunden. Der Monatsanfang wurde also durch Beobachtung der Mondphasen festgestellt. Alle entgegenstehenden Ansichten werden kritisch beleuchtet und zurückgewiesen. Es wird noch die Jobelperiode, die den späteren Chronologen als ein geregelter Schaltcyklus erscheint, besprochen, alles Dahingehörige zusammengefaßt und dann als ein für die damalige Zeit Unannehmbares widerlegt. Der Verfasser sagt hierüber S. 14: „In jener Zeit, da der Monat mit dem Sichtbarwerden des Mondes begann und die Zeitrechnung demnach absolut von der Beobachtung abhing, konnte von einer bestimmten Dauer des synodischen Monats durchaus nicht die Rede sein. Und weil Alles auf Beobachtung beruhte, bedurfte man keines nach Principien geregelten Schaltcyklus. Moses wollte weder ein astronomisches Mondjahr noch das tropische Sonnenjahr als Grundlage der Zeitrechnung einführen, sondern ein aus beiden zusammengesetztes ökonomisches Jahr, und bei einem solchen bedurfte er keiner astronomischen Rechnungen. Jeder Ackersmann konnte am Ende des 12. Monats wissen, ob in 14 Tagen die Gerste so weit reif sein werde, daß man eine Garbe zum Omer haben könnte und nach diesem Gradmesser der Jahreszeit wurde der kommende Monat entweder als der 13. des letzten oder als der 1. des nächsten Jahres eingesetzt." In der zweiten Epoche (S. 14—28) wird die Feststellung des Monatsanfanges durch Beobachtung und Berechnung als ein gerichtlicher Akt, dem ein Zeugenverhör vorausgehen mußte, aufgefaßt. Dadurch war man

im Stande, die Dauer der Monate zu bestimmen. Obschon die auf diese Weise gefundene Monatsdauer von der eigentlich mittleren Länge des synodischen Monats verschieden ist, da jene nicht die Conjunction, sondern das Sichtbarwerden der ersten Mondstreifen zur Grenze hat, so bedurfte es doch nur gewisser Rechnungen, um die mittlere Länge des synodischen Monats zu finden, und es ist nicht überraschend, wenn R. Gamliel I. diese Länge als ein feststehendes Resultat tradiren zu können glaubte. Es wird weiter nachgewiesen (S. 17), daß man in der spätern Zeit „durch die in Folge der Beobachtung gewonnenen Resultate belehrt, der Beobachtung selbst theils vorgriff, ja theils sie ganz umging." Als wichtiges Resultat dieser Epoche ist hervorzuheben der Nachweis der continuirlichen allmäligen Entwickelung des Kalenders und des von Stufe zu Stufe stattfindenden Fortschrittes bis zur endlichen Eruirung der Länge des synodischen Monats. (S. 18—19). Hier werden auch alle Meinungen über die beiden Werke, über die Boraitha des Samuel und Pirke des R. Elieser zusammengestellt und das Nöthigste aus dem Inhalte derselben, soweit es der hier zu behandelnde Gegenstand erheischt, mitgetheilt. Es wird ferner nachgewiesen, daß man in dieser Epoche noch keinen nach Principien geregelten Schaltcyklus gekannt, sondern sowohl das agrarische Moment, den Stand der Gerste und Baumfrüchte, als auch den Lauf der Sonne mit in Betracht zog. Diese beiden Gesichtspunkte waren maßgebend, und nach ihnen wurde vom Synhedrin die Intercalation als ein gerichtlicher Akt in einer festgesetzten Form bestimmt und den Gemeinden durch ein Synhedrialschreiben mit Angabe der Gründe mitgetheilt. Auch die Einsetzung des Neumondtages lag dem Patriarchen ob und wurde diese der Gola durch Feuersignale angezeigt. Erst mit dem Aufhören der Feuersignale fand die Feier eines doppelten Festtages Eingang. In der dritten Epoche (S. 28—46) beginnt die astronomische Berechnung vor der Beobachtung zu prävaliren, wofür überzeugende Beweise beigebracht werden. Selbst das Verhör der Zeugen, die den Mond gesehen, wird nicht mehr so streng als früher genommen. Es wird viel Gewicht auf die Kenntniß der Astronomie gelegt, ein Umstand, der die hohe Bedeutung, welche die Berechnung als Faktor der Zeitbestimmung gewonnen, darthut. Der Verfasser sagt (S. 29): „Die Nothwendigkeit der astronomischen

Berechnung trat nach dem Tode des Patriarchen an die Männer des Kalenderrathes um so näher heran, als das Bedürfniß eines geregelten Kalenders sich mehr und mehr herausstellte und in Babylonien die Forderung einer stabilen Festordnung immer dringender wurde." Es werden nun die verschiedenen Meinungen über die Zeit der Feststellung unseres constanten Kalenders mitgetheilt, kritisch beleuchtet und besonders die Hypothesen Slonimski's und Pineles', die ihren Berechnungen das tropische Sonnenjahr in seiner jetzigen Länge als constante Größe zu Grunde legen, durch die Bemerkung des Verfassers, daß das tropische Jahr zur Zeit Hillels II. (359 v. Chr.) größer als zu Anfang unseres Jahrhunderts war, gründlich widerlegt. Mit triftigen Gründen wird nachgewiesen, daß Hillel der II. um 359 v. Chr. unsern constanten Kalender eingeführt hat.

Der zweite Haupttheil enthält das System des jüdischen Kalenders. Die systematische Darstellung desselben in 3 Theile. I. der synodische Monat. II. das tropische Jahr und III. der Schaltcyklus.

In dem ersten Theile wird eine Formel nebst einer Tabelle für die Moladberechnung aufgestellt (S. 48—52), dann werden die Vertagungsfälle (Dechijoth) ausführlich besprochen. Die letztere Partie in unserem Kalender ist bisher trotz mehrfacher Anstrengungen noch nicht genügend erklärt worden. Um so mehr ist hervorzuheben, daß es unserem Verfasser gelungen ist, eine treffliche Erklärung der Dechijoth zu geben. Nachdem er alle bisher gemachten Versuche zur Erläuterung der Dechijoth besprochen und das Mangelhafte desselben hervorgehoben, beweist er, „daß die Dechijoth nur aus dem Grunde eingeführt wurden, um die Kalenderrechnung dem durch Jahrhunderte geheiligten Brauche, die Neumonde am Tage des Sichtbarwerdens der Mondsichel zu feiern, aufs engste anzupassen." Wir können hier nicht auf das Nähere eingehen, und verweisen auf das Werk selbst (S. 52—61). Es werden dann noch die verschiedenen Jahreslängen besprochen, die Methode ihrer Bestimmung angegeben und die nöthigen Tabellen beigefügt (S. 61—64). In dem zweiten Theile über das tropische Sonnenjahr werden die unter dem Namen Tekuphoth Samuel und R. Abba bekannten Quatember besprochen, ihre Berechnung klar angegeben und

die nöthigen Tabellen dafür mitgetheilt. Daran schließt sich die Gans'sche Berechnung des jüdischen Osterfestes nebst Beispiel und die Erweiterung der Formel für die Moladberechnung, wobei dann die von Slonimski für diesen Fall angegebene Formel beleuchtet wird (S. 64—73). In dem dritten Theile wird der Schaltcyklus besprochen, das sogenannte Iggul des R. Nachschon Gaon abgehandelt und dessen Mangelhaftigkeit nachgewiesen; dann wird die Theorie eines immerwährenden Kalenders mit den dazugehörigen Tabellen dargestellt. Besonders ist hier zu erwähnen die sehr mühevolle Darstellung der 61 verschiedenen Cykeln und endlich die Lösung der Aufgabe nebst Beispiel, ein jüdisches Datum auf ein julianisches, resp. christliches zu reduciren.

(Schluß folgt).

Briefkasten.

Herrn Zuck. in F. und Herrn A. C. in P.: Ihre Artikel können wegen reichen Materials erst im Sept.-Heft aufgenommen werden.

Abhandlungen.

Der acht und fünfzigste Psalm erläutert.

Es giebt in der Reihe der Psalmen einige, welche sich bei der bisher angewendeten Interpretationsmethode schlechterdings und durchweg jedem Verständnisse verschließen. Unter den jüngsten Auslegern ist nur J. Olshausen der einzige, welcher aufrichtig die Verlegenheit eingesteht, einen erträglichen Sinn in den widerhaarigen Psalmen zu finden. Die Uebrigen dagegen interpretiren darauf los, unbekümmert um ästhetischen Sinn und logischen Zusammenhang. Ewald und Hitzig, welche scheinbar kritisch verfahren, machen es nicht viel besser als Hupfeld, welcher sich peinlich an das Recipirte anklammert und dadurch sein philologisches Material rein verschwendet. Soll das Hin- und Herrathen ein Ende nehmen, so muß man sich sagen: Gelinde Mittel nützen bei solchen hartnäckigen Schäden nicht, es muß vielmehr zu kühnen Operationen gegriffen werden.

Zu den sehr schwierigen Psalmen gehört der 58te; ganz besonders sind die Verse 8—10 höchst dunkel, weil in denselben das Formwort כְּמוֹ fünfmal vorkommt und nur zweimal einen Sinn giebt; denn die Ewald'sche Regel, daß כְּמוֹ, zweimal wiederholt, bedeute, „wie auch“ . . . „dennoch“, ist eben eine Ewald'sche Regel auf Flugsand gebaut. Unverständlich ist ferner V. 3: חֲמַס יְדֵיכֶם תְּפַלֵּסוּן. Die Erklärung: „das Unrecht eurer Hände

wägt ihr ab" ist so geschmacklos, daß es unbegreiflich ist, wie ästhetisch empfindende Exegeten sich dabei beruhigen können. Die Parallele Hiob 31, 6, ישקל במאזני צדק ist wahrlich ganz unbrauchbar für diese Stelle. Dort bedeutet es, „die Handlungen auf die Wage legen" und sie angemessen finden. Wie soll man aber Unrecht abwägen?

Eben so unhaltbar ist die Erklärung des V. 4: זרו רשעים מרחם, „sie sind abgewichen." Wovon denn? Das Complement darf bei solchen Verba nicht fehlen, wie Ps. 78, 30, und allenfalls Hiob 19, 13. Ewald's Etymologie von זרר ist eine Schnurre, wie alle seine Etymologien. — Der Satztheil כמו יחמללו V. 8 kann in dieser Form einen Exegeten zur Verzweifelung bringen, und Alles, was darüber gesagt ist, ist baarer Unsinn. V. 9: שבלול giebt keinen Sinn, sei es, daß man es mit LXX als „Wachs" oder als „Schnecke" erklärt. Und nun gar erst V. 10: כמו חי כמו חרון! Nur Ewald stößt sich an solchen Schwierigkeiten nicht. Selbst בטרם יבינו סירותיכם in demselben V. ist nicht verständlich. סירות können nur Kochtöpfe[1]) bedeuten. Aber dazu paßt das Verbum nicht. הבין schlechtweg als „merken" ist ohne Analogie. Das Verbum kann nicht von reinen Sachen gebraucht werden, wenn es auch mit חיך verbunden wird. Außerdem ist die Construktion von V. 8 vollständig unbeholfen: ימאסו כמו מים יהלכו למו ידרך חציו כמו יחמללו. Macht man sich alle diese Dunkelheiten klar, so muß man einräumen, daß der größte Theil dieses Psalmes unverständlich ist.

Einige Emendationen, welche das Verständniß erleichtern, liegen auf der Hand, und diese geben sofort einen zuträglichern Sinn. Statt חפלטן muß man lesen: תְּסַלְּפוּן. Die Bedeutung des Verbum סָלַף ist klar, „einen verkehrten Weg einschlagen, verdrehen." חמס ידיכם ist als **Accusativ respectivus** anzusehen.

---

[1]) Selbst in Amos 4, 2 kann סירות nur Töpfe sein. „Man wird euch tragen in Körben und eure Kinder in Fischtöpfen (ואחריתכן בסירות דוגה).

„Mit der Gewaltthat eurer Hände richtet ihr Verkehrtheit an.“ Dasselbe Verbum ist auch zu erkennen in Hiob 15, 5: כי יאלף עונך פיך, wo gelesen werden muß יסלף: „Deine Sünde verdreht Deine Sprache.“ Freilich muß man in Beginn des Verses 3 lesen אַך בלב statt אף, wie öfter Ps. 44, 10 ואך נחת, Ps. 68, 19 אך סוררים wie das. V. 7. Hiob 15, 4: אך אתה תפר יראה Es ist in allen diesen Fällen adversativ zu verstehen. Hier ist der Sinn von V. 2—3 klar: Ihr sollet Recht sprechen ꝛc., aber .... im Lande durch die Gewaltthat eurer Hand verdreht ihr das Recht; vergl. Deuteron. 17, 19.

V. 4 ist zu lesen זָדוּ statt וּזְדוּ; „Frevelhaft sind die Ungerechten (Richter) von Mutterschooß an.“ חטו im zweiten Halbvers bedeutet „sündigen,“ überhaupt öfter in Ezechiel 14, 11; 44, 10; 48, 11.

Der schwierigste V. 8 wird verständlich, wenn man liest: כמו ירדך חציו בָּמוֹ statt כמו. Die Redensart דרך חץ statt דרך קשת, kommt auch Ps. 64, 51 vor, wie Olshausen bereits verglichen hat. Das Subjekt ist Gott: „Er wird seine Pfeile gegen sie abdrücken.“ Das Verbum יחמללו muß von diesem V. getrennt und mit dem folgenden verbunden werden: יחמללו כמו שבלול. V. 8 erklärt übrigens das Targum bereits in demselben Sinne und zwar auch ימאסו gleich יִמַּסוּ; es vertirt: יתמסון בחוביהון היך מיא יהלן להון וגניד גירוי אמטולהון. „Sie werden zergehen wie Wasser, das dahin schwindet, und er drückt die Pfeile auf sie ab.“

יחמללו kann nur von Pflanzen gebraucht sein, von מלל „zerreiben“: מלילות, zerriebene Körner, (nicht Aehren, wie Hupfeld es wiedergiebt). Dann kann שבלול weder Wachs, noch Schnecke bedeuten, sondern eine Art Pflanze. Im Talmud wird eine Pflanze שבלוליתא erwähnt (Gittin p. 69a, Aboda Zara p. 38b בורא דשבלוליתא). Nach den Auslegern ist diese Pflanze dasselbe, wie חלתן, τῆλις, foenum graecum, Bockshorn, das als Futter und Medizin gebraucht wurde. Also würde V. 9

lauten: יתמללו כמו שבלול תמס יהלך: „sie werden zerrieben werden, wie Bockshorn, das in Fäulniß zergeht.“ Vielleicht dürfte man יחלף statt יהלך emendiren. So giebt dieser Halbvers einen guten Sinn.

Der zweite Halbvers נפל אשת בל חזו שמש muß ebenfalls anders verstanden werden, als die Ausleger ihn interpretiren. אשת in der Form des **Status absolutus** ist eine Unform; denn auch in den beiden Stellen Deuteron. 21, 11; I. Sam. 28, 7 ist das Wort als **St. Const.** gebraucht; dagegen werden in der sogenannten rabbinischen Literatur, d. h. im Neuhebräischen, Maulwürfe אישות genannt. **Moëd Katan p. 26b** צדין את האישות ואת העכברין משדי האילן ומשדי הלבן במועד. Im jerusalemischen Tal. z. St. heißt es: אישות וו חולדה אף על פי שאין ראיה לדבר זכר לדבר נפל אשת בל חזו שמש.

Das hiergenannte Thier איישות wird als zum Wieselgeschlecht gehörig erklärt und unser Psalmvers damit in Verbindung gebracht. Aehnlich im babylon. Talm. מאי אישות בריה שאין לה עינים, d. h. ein Maulwurf, von dem die Alten geglaubt haben, daß er augenlos sei. Das Wort kommt in noch zwei anderen Stellen vor und auch in der targumistischen Literatur (vergl. Levy chald. W.B. I p. 71). Das Wort muß zur Zeit, als die neuhebr. Sprache in Palästina gesprochen wurde, d. h. von der Makkabäerzeit bis etwa ins zweite nachchr. Jahrhundert, allbekannt gewesen sein, auch auf dem Lande unter den Ackerbauern, eben so wie das Wort עכבר. Man kannte eine Maulwurfsfalle מצודת האישות (Kelim 21, 3). Es kann daher kein Zweifel sein, daß in unserem Psalm das Wort אשת Maulwurf bedeutet, wie es in den beiden Talmuden und im Targum erklärt wird. Wenn die Vocalisation אֵשֶׁת der Masora gewiß ist, so kann das Wort ein Collectivum sein, wie כְּנָם, צִפּוֹרֵיעַ und andere, und der Relativ-Satz בל חזו שמש bezieht sich eben auf den Plural *κατά σύνεσιν*. נפל אשת wäre dann die Fehlgeburt von Maulwürfen, welche die Sonne nicht sehen. Oder es ist Asyndeton, wie das

Targum es erklärt נפלא ואשתא, „Fehlgeburt und Maulwurf, welche die Sonne nicht sehen.“ Jedenfalls ist der V. dadurch verständlicher, als wenn man zum Nothbehelf greift aus אשת den St. absolutus zu machen, weil der Relativ-Satz כל חוו שמש incongruent wäre. Vor נפל אשת muß man immerhin die vorangehende Vergleichungspartikel כמו hinzuziehen.

V. 10 ist gar nicht so räthselhaft, wie ihn die Ausleger finden, zumal wenn man statt כמו חרון liest בְּמוֹ חֲרוֹן „in der oder in die Gluth“ und כמו חי allenfalls als dittographirt von כמו חרון ansieht. Wenn יבינו bedeuten könnte: „merken“ und אטד einfach ein „Dorn“ wäre, dann ließe sich der Vers erklären, wenn man sich die Gewohnheit des Kochens in den orientalischen Dörfern vergegenwärtigt. Durch den Mangel an Brennholz in Palästina werden zum Kochen entweder Düngerkügelchen (צפע, גלל) oder Dornen, oder Holzreiser verwendet. Die Töpfe werden aber nicht gleichzeitig mit den Dornen auf den Heerd gesetzt, weil die Speise sonst vom Rauche unschmackhaft werden würde. Die Dornen oder die Holzstücke werden vielmehr zuerst angezündet und bis zur brennenden Kohle gebracht, dann erst, wenn bereits auf dem Heerde oder dem Roste eine Gluth entstanden ist, werden die Töpfe zugesetzt. So wie jetzt die Speisen in Palästina bereitet werden, so war es ohne Zweifel auch in früheren Zeiten. Demgemäß würde unser Vers bedeuten: „ehe noch eure Töpfe den Dorn merken, wird er sie in die Gluth (כמו חרון) schleudern, d. h. sobald sie nur auf den Heerd gebracht werden, ehe noch die Speisen in den Töpfen zu kochen beginnen. Das Bild wäre demnach gebraucht, um die Plötzlichkeit des Strafgerichtes zu veranschaulichen, welche die ungerechten Richter und Missethäter treffen würde.

Allein ernstlich kann diese Auslegung eben so wenig befriedigen, wie sämmtliche zu Tage getretene Erklärungen zu diesem Verse. Denn יבינו kann, wie gesagt, nicht „merken“ oder etwa „empfinden“ bedeuten; es hätte dann יִרְוֶה sehen müssen. Ferner

iſt אטד nicht einfach ein Dorn, Chriſtdorn, Judendorn, der bloß zum Brennen und zum Kochen gebraucht wird, vielmehr eine genießbare Pflanzengattung. Endlich müßte man das **Verbal-Pronomen** in ישערנו entweder in der dritten Perſon Plural nehmen ישערם, wie das Targum es wiedergiebt: ישיצינן oder in der zweiten Perſon mit den **LXX**: *καταπίεται ὑμᾶς* = ישערכם; Beides iſt mißlich.

אטד iſt aber ein genießbares Stachelgewächs, und dieſe Thatſache führt zu einer ganz anderen und befriedigenden Erklärung dieſes Verſes. אטד kommt im Ganzen nur drei mal in der Bibel vor, an unſerer Stelle, in Geneſis als Eigenname גן האטד und in der Fabel des Jotham (Richter Kap. 19) mehrere mal. Aus dieſen Stellen läßt ſich allerdings die Gattung dieſer Pflanze nicht beſtimmen. Sie wird gewöhnlich als **Rhamnus** Kreuzdorn oder Chriſtdorn, oder auch Judendorn erklärt. Aber aus der Beſchreibung derſelben im Neuhebräiſchen, d. h. in der Miſchnah, geht deutlich hervor, daß אטד etwas Genießbares enthält, und daß darunter nicht ein Strauchgewächs verſtanden wurde (לולבי האלה והבטנה והאטדין יש להן שביעית (Schibiti V. 11, 6), d. h. daß das Sabbatjahrgeſetz auch auf אטדין Anwendung findet, daß man ſie nur unter den geſetzlichen Bedingungen *genießen* dürfte. Maimuni erläutert dieſe Stelle, daß es ein Dorngewächs ſei mit ſchwarzen Beeren, welche genoſſen werden können. Indeß iſt Maimuni keine Autorität für Realien. Aus anderen Stellen geht noch entſchiedener hervor, daß es als Salatpflanze angeſehen wurde. Vier Pflanzen werden (jeruſ. Berachoth p. 10 b) aufgezählt, die als *Stengelpflanzen* angeſehen werden bezüglich der Benediktionen bei deren *Genuß*, ואלו הן מיני רשאים הקינרס והחליטה והרמוץ והאטד. Anderweitig wird zwar אטד zu den Bäumen gezählt (Toſifta Kilaim III): הקנים והחבין והוורד והאטדין מן אילן ואינם כלאים בכרם (Jeruſ. Kilaim V. p. 30 a): הקנים והאגין והוורד והאטדין מן אילן, babyl. Erubin p. 34 b: הקנים והאטדין והגין מן אילן. Dieſer Widerſpruch wird bereits

in Jeruſ. daſ. hervorgehoben, daß אטר hier als Baumpflanze und dort als Stengelpflanze betrachtet wird. Und die Löſung lautet, daß אטר nur in einer Beziehung für das Verbot der Heterogena im Weinberge als Baumpflanze gilt, ſonſt aber als Gemüſepflanze. Es geht jedenfalls daraus hervor, daß אטר eine Pflanze iſt, welche zwar eine gewiſſe Höhe hat, aber keineswegs perennirend iſt, und deſſen Theile genoſſen wurden. Es kann alſo durchaus nicht mit ῥάμνος identiſch ſein, da dieſe Pflanze zu den Sträuchern gehört. אטר wird gleichgeſtellt mit קינרס und חלימה רמוץ. Was die zwei letzteren Pflanzen bedeuten, läßt ſich nicht ermitteln. קינרס iſt indeß bekannt, und daraus läßt ſich auf die Gattung אטר erſchließen. Kinara κινάρα iſt die Artiſchocke, wovon es mehrere Abarten giebt. Auch die dornige Kaktusarten gehören dazu. Stamm und Blätter ſind genießbar. Auch die Golddiſtel σκόλυμος, die dazu gehört, iſt genießbar.

Man citirt eine Stelle von Epicharmus, welche lautet: Kaktus gut mit Fett geſchmolzen und mit Gewürzen verſetzt, ſchmeckt gut, kommt er aber allein auf die Tafel, ſo weiſe ich ihm die Thür (vergl. darüber Harold Othmar Lenz, Botanik der alten Griechen und Römer S. 480 fg.). Neben קינרס κινάρα wird in der talmudiſchen Literatur noch עכביות genannt, beide wurden durch Kochen zum Genuſſe zubereitet (Traktat Jom-Tob p. 34 a מתקנין ואת העכביות (את הקונרס l.) את הקונרס (vergl. Aruch s. v. עכביות, der es durch **Cardus** wiedergiebt). In Paläſtina wächſt ſehr viel **Cactus opuntia**, faſt alle Gärten ſind mit einer Kaktushecke umzäunt. Vermöge der Stacheln hindern ſie das Einſteigen in die umhegten Gärten. Wahrſcheinlich ſind עכביות mit **Cactus opuntia** identiſch, wenn man das Wort etymologiſch von עכב „hindern" ableitet. Möglich daß עכביות oder Cactus mit אטר ebenfalls identiſch ſind. Doch von dieſer Identität abgeſehen, ſo iſt jedenfalls אטר ein blattartiges Gewächs mit Stacheln, das als Gemüſe genoſſen würde, ähnlich wie Artiſchocke und Cactus. Denn auch die jungen Blätter dieſer Pflanze dienen zum Genuſſe.

Mögen die Afrikaner den Kreuzdorn Ἀταδίν, alſo gleich אטד, genannt haben (**Dioskorides glossarion** I 169 vergl. Geſenius **Thesaurus** s. v. אטד und Winer bibl. Reallexicon II S. 519). Der Hebräer bezeichnete damit lediglich ein nicht perennirendes, blattartiges Stachelgewächs, das zum Genuſſe gedient hat.

Nach dieſer Auseinanderſetzung erhält V. 10 in unſerem Pſalm eine ſinngemäße Erklärung. Nennen wir אטד „Artiſchocke, um einen Anhaltspunkt zu haben. Wir können dann, da doch von סירות „Kochtöpfen" die Rede iſt, das ſchwierige יבינו in יכינו „bereiten" emendiren, nämlich die Artiſchocke zubereiten, kochen. חי bedeutet im Neuhebr. „roh, ungekocht" und iſt dem מבושל entgegengeſetzt. כמו חי bezieht ſich demnach einfach auf אטד, „ſo wie ſie (die Artiſchocke) noch roh iſt." Das **Pronomen verbale** in ישערנו kann ſich dann auf אטד beziehen. Der Vers würde dann ſich folgendermaßen ausnehmen:

בטרם יכינו סירתיכם אטד
כמו חי בסער חרון ישערנו

„Ehe noch eure Töpfe die Artiſchocke zubereiten, roh wie ſie iſt, wird er ſie in die Gluth ſchleudern." Vollſtändig durchſichtig iſt das Bild zwar noch immer nicht, aber dem Wortſinn iſt keinerlei Zwang angethan.

Die letzten zwei Verſe ſind leicht verſtändlich. Nur in V. 11 iſt כי יחזה zu leſen ſtatt כי חזה und ירחץ in ימחץ zu emendiren, wie Pſ. 68, 24. Denn רחץ bedeutet nur „baden, abwaſchen. reinigen;" in Blut kann man ſich weder abwaſchen, noch reinigen. Dagegen bedeutet מחץ urſprünglich „ſpalten" und zwar mit ראש, verbunden, „den Kopf mit einem Schwertſchlag ſpalten:" Verallgemeinert bedeutet es „verwunden," aber auch eine Flüſſigkeit ſpalten, d. h. „durchwaten."

Die Ueberſetzung dieſes Pſalmes läßt ſich nach dieſer Auseinanderſetzung ungezwungen geben.

2. Soltet, ihr Mächtigen [1]) in Wahrheit nicht Recht sprechen,
nicht in Unparteilichkeit die Menschensöhne richten?
3. Indeß im Herzen sinnet ihr Ungerechtigkeiten,
im Lande durch eurer Hände Gewalt verdreht ihr (das Recht).
4. Es freveln die Bösewichter vom Mutterschooße an,
es sündigen von Mutterleibe an die Lügenredner.
5. Ihr Gift gleich dem Schlangengift,
Gleicht der tauben Viper,
die ihr Ohr verschließt.
6. Die nicht auf den Laut des Beschwörers hört,
des gewandten Thierbanners.
7. Gott, schlage ein ihre Zähne in ihrem Munde,
die Fangzähne der jungen Löwen zerschmettere.
8. Sie werden zerfließen wie Wasser,
das dahin schwindet.
Drückt er den Pfeil auf sie ab,
so werden sie zerrieben,
9. Wie Klee, das in Fäulniß zergeht,
wie Fehlgeburt der Maulwürfe,
welche die Sonne nicht sehen.
10. Ehe noch eure Töpfe den Kohl bereiten,
roh wie er ist, in die Gluth wird er ihn schleudern.
11. Freuen wird sich der Gerechte,
wenn er Strafe sehen wird,
mit seinem Fuß wird er in des Frevlers Blut waten.
12. Die Menschen werden (dann) sprechen:
In Wahrheit Lohn (?) giebt's für den Gerechten,
In Wahrheit es giebt noch einen
richtenden Gott im Lande.

Noch sei hier zum Schlusse bemerkt, daß אדם öfter gebraucht

[1]) אלם ist schon von Anderen in אלים oder אילים emendirt.

wird für בני אדם, das gewöhnliche Menschen ohne Rang und Abstammungsauszeichnung bedeutet. Es steht hier im Gegensatz zu צדיק: der Gerechte wird sich freuen, daß das von ihm vertretene Prinzip der göttlichen Gerechtigkeit zur Anerkennung und zum Triumphe gelangt. Der Menschentroß wird aber auch erfahren, daß es ein gerechtes Walten giebt, und wird durch das böse Beispiel gewissenloser Richter nicht an der Moralität irre werden. Es ist jedenfalls auf Menschen innerhalb des israelitischen Kreises hingewiesen, und man braucht nicht dabei an fremde Völkerschaften zu denken. אלהים שפטים ist wie אלהים קדשים von dem israelitischen Gotte gebraucht; das Prädikat oder Attributiv ist wegen der Pluralform von אלהים auch im Plural gebraucht. Nur פרי לצדיק ist ein wenig dunkel; denn פרי allein bedeute sonst nicht Lohn, es müßte denn verbunden sein פרי מעלליהם.

Salomon Ludwig Steinheim.

(Fortsetzung.)

Salomon Ludwig Steinheim ist in Buchhausen, einem kleinen Städtchen Westphalens im Jahre 1790 geboren; er hatte das günstige Geschick, daß sowohl die Wünsche, als auch die Mittel seiner Eltern ihm eine gründliche wissenschaftliche Ausbildung gestatteten; die ersten Eindrücke, welche das väterliche Haus auf das empfängliche Gemüth des Knaben machten, waren wol geeignet, seinen religiösen Sinn zu wecken und zu entwickeln; die Mutter, die er an mehreren Stellen seiner Schriften voll Ehrerbietung nennt, die Tochter eines Rabbinen, der ohne Sold seines Amtes gewaltet hatte, prägte idealen Sinn und Hingebung an das Allgemeine ihm frühzeitig ein.

Unterrichtet wurde er von einem Lehrer Namens Salomon Meyer, einem Manne von jedenfalls nicht gewöhnlichen Fähigkeiten, da Steinheim noch in späten Jahren seiner mit Begeisterung gedacht, in seiner Biographie Büdinger's, des vielverdienten Kasseler Pädagogen, ihm öffentlich gedankt und den ersten Theil seiner „Offenbarung nach dem Lehrbegriffe der Synagoge," dem Andenken seines „unvergeßlichen Jugendlehrers und Freundes" gewidmet hat.

Die Bibel war die erste Geisteskost, die ihm dargereicht wurde, und so dankbar war er dafür, daß er später auf die Bibel das Wort des Dichters wandte:

Was ich ohne Dich wäre, wer weiß es; aber mir grauet
seh' ich, was ohne Dich hunderte und tausende sind.

Aus seinen ersten Jugendeindrücken entwickelte sich auch, wie er selbst erzählt, die Abneigung gegen die polnische Juden, welche er geradezu als eine am Judenthum haftende Krankheit betrachtete: diese Abneigung, welche er mit Gabriel Rießer, in dem selbst jüdisch-polnisches Blut floß, theilte und die jedenfalls das Verdienst, das frische Leben, das gerade polnische Juden in die jüdische Wissenschaft gebracht haben, verkannte, hatte ihren Ur-

ſprung in einem Zwiſte, welcher zwei ſeiner nahen Anverwandten trennte. Dieſe hatten lange in Frieden zuſammengelebt, als ſie auf die Idee kamen, einen Klausrabbiner ſich aus Polen zu verſchreiben. Dieſer kam und mit ihm die Zwietracht. Das erzeugte ſchon in dem Knaben eine Verbitterung gegen dieſes Element der jüdiſchen Bevölkerung in Deutſchland, und die Erfahrungen des reifern Lebens haben dieſe nicht gemildert, ſondern vermehrt. Und das iſt zuzugeben, die polniſchen Juden waren in den letzten Jahrhunderten der Sauerteig des deutſchen Judenthums, wohlthätig, wo ſie in geringer Zahl auftraten, verderblich, wo ſie im Uebermaß vorhanden waren; ſie haben an vielen Orten den Teig über Gebühr geſäuert.

Steinheim wurde dem Vaterhauſe früh entführt, da, als ſein Lehrer Meyer nach Hamburg überſiedelte, der talentvolle Knabe ihm dorthin folgte. Dort wuchs er unter ſorgſamer Obhut heran, und er war ausgezeichnet unter ſeinen Altersgenoſſen durch vielſeitige Fähigkeiten; ſo ſoll er in ſeinem zwölften Jahre ein Miniaturbild ſeiner Tante angefertigt haben, das von Kennern als meiſterhaft gerühmt wurde.

Nachdem er ſeine Gymnaſialſtudien beendigt hatte, ſtudirte er in Kiel Medicin. Schon damals war ſein Sinn, wie aus einer von ihm ſelbſt berichteten Thatſache hervorgeht, ernſt und ſittlich gefeſtet. In Kiel war nämlich unter den Studenten das Hazardſpiel in die Mode gekommen, und alle Ermahnungen und Edikte des Senats konnten der Spielwuth, unter welcher die Univerſität gar ſehr litt, nicht ſteuern. Da that ſich Steinheim mit einigen Freunden (es waren im Ganzen gegen zwanzig) zuſammen, um durch kollegialen Zuſpruch einem Unfug ein Ende zu machen, den die Autorität nicht hatte bannen können. Und dies gelang ihnen auch vortrefflich. Im Jahre 1813 ging er nach Altona. Dort gewann er eine ausgedehnte Praxis und ein anſehnliches Vermögen; er verheirathete ſich, und ſeine Ehe war eine glückliche; Wenigſtens ſcheint dies aus einem Sonette hervorzugehen, welches er ſeiner Biographie Büdingers voranſchickte, und in welchem er dieſes Büchlein ſeiner Frau widmete. Dieſes Sonett ſchließt mit den Worten:

O bleibe feſt! mein Denkmal: Künd' in ſpäter Friſt
Was Er der Gattin war, was Du dem Gatten biſt.

Seit dem Anfange der dreißiger Jahre betheiligte er sich lebhafter an jüdischen Angelegenheiten, während er früher, wie es scheint, nur seinem ärztlichen Berufe gelebt hat. Doch muß sich schon in diesen frühern Jahren die Weltanschauung gebildet haben, die er in seinen größern Werken später dargestellt hat; denn Gedichte, die er im Jahre 1829 veröffentlichte, enthalten schon ganz in poetischer Form den Schatz an originellen Gedanken, die er nachher in philosophischer Begründung vorgeführt hat. Auch für die jüdische Gemeinde in Altona, besonders für die Hebung der Schule war er thätig; sodann begann er eine freilich für den Moment fruchtlose Agitation für die staatliche Gleichstellung in Schleswig-Holstein; hierin innig verbunden mit seinem Freunde Gabriel Rießer, dem er die zweite Ausgabe seines Gedichtes gewidmet hat.

Ihn, den feinfühligen für das Edle und Rechte glühenden Mann, schmerzte unsäglich die Pariastellung seiner Glaubensgenossen, die, wie bekannt, nirgends eine so unwürdige war als in Hamburg und Holstein. Er faßte Pläne, die Auswanderung der deutschen Juden nach Amerika zu bewerkstelligen, und es ist rührend, wie Rießer (vergl. dessen Biographie von Dr. Isler) die Verzweifelnden tröstet und im Gegentheil das Ausharren als das einzig Heilsame preist, weil der deutsche Jude auch die Pflicht habe, sein Vaterland zur Freiheit, zur Anerkennung des Rechts zu erziehen.

Da diese Dinge so über die Maßen traurig für unsere Glaubensgenossen waren und so über die Maßen schändend für Deutschland sind, so mag hier eine im gewissen Sinne heitere Anekdote Platz finden, die Steinheim oft erzählt und in welcher das verwerfliche Princip seine Komik gegen die Unterdrücker kehrt. Eine Vorstadt Hamburgs nämlich, der Hamburgerberg genannt, war dazumal dadurch ausgezeichnet, daß Juden dort nicht wohnen durften und ferner dadurch, daß sie der Aufenthaltsort der losen Dirnen, dieser an Priesterinnen der **Venus vulgivaga** überreichen Handelsstadt war. „Eines Morgens nun", so erzählt Steinheim, „kam ein altes Weib von jüdischem Aussehen mit ihrer Tochter zu mir, mich als Arzt über eine Krankheit der Tochter zu Rath zu ziehen. Der Anzug und der ganze Habitus der beiden Weibspersonen gab sie unverkennbar als Dienerinnen jener Urania

von Ascalon zu erkennen. Das sagte ich der saubern Mutter geradezu, und sie verläugnete die offenbare Sache keineswegs. Da ich aber bemerkte, wie sie es denn möglich gemacht habe, auf dem Hamburger Berge ihr Bordel einzurichten, da ja keine Juden daselbst wohnen dürfen, antwortete sie: „Ich habe mich wirklich vorher taufen lassen müssen.“ Auf diesem Wege unterstützte der hohe Rath in Hamburg die Judenmissionen der christlichen Kirche.

Nachdem Steinheim fünf nnd dreißig Jahre — diese Zahl giebt er selbst an — als praktischer Arzt segensreich gewirkt hatte, zwang ihn seine Kränklichkeit, die Praxis niederzulegen. Ende der vierziger Jahre zog er aus Deutschland und lebte von da bis zum Jahre 1866, seinem Todesjahr, in Rom und Sorrento. Die letzten Bände seiner Offenbarungslehre sind sämmtlich von Rom datirt. Rom hat ihm nicht, wie so manchem Deutschen, den Sinn umnebelt; zu immer schärferer Gegnerschaft gegen das Christenthum wie gegen jede Mythologie überhaupt spitzt sich dort seine Lehre zu und ohne Scheu hat er auch in der Kapitale des Papstthums seinen Glauben bekannt.

Ein Beispiel dieses Muthes, welches auch seinen Witz und seine Schlagfertigkeit bekundet, möge hier seine Stelle finden. Ueber der Thür, der Kirche welche sich in der Nähe des römischen Ghetto befindet, sind folgende Verse aus dem fünf und sechzigsten Capitel des Jesajah verzeichnet: Ich habe meine Hand ausgebreitet alle Tage über ein widerspenstiges Volk, die den schlimmen Weg gehen ihren Gedanken nach, die mich ständig in's Angesicht ärgern.“

Als nun Steinheim diese Inschrift las, trat ein katholischer Geistlicher, indem er richtig vermuthete, daß der Lesende ein Jude sei, zu ihm heran, und fragte ihn, was er von diesen Versen halte? Ich denke, war die Antwort, daß sie sich nicht auf uns Juden beziehen können. Und warum nicht? Erinnern Sie sich nur Ehrwürden, antwortete der Gefragte, der folgenden Zeilen, in welchen die Gemeinten genau bezeichnet werden: „„die in Gärten opfern, auf Ziegelsteinen räuchern, in Gräbern sitzen und in Felsenlöchern übernachten, die Schweinefleisch essen, und die unreine Brühen in den Töpfen haben.““ Sehen Sie, Ehrwürden, das thun nicht wir, „der Prophet muß also wol Andere gemeint haben.“ Da wandte sich der Priester und ging. Nein, es ist nicht wahr,

daß Steinheim's Liebe zum Glauben seiner Väter in späteren Jahren erkaltet ist, daß er dem Christenthum sich zugewandt habe. Noch im vierten Band seiner „Glaubenslehre der Synagoge", den er kurz vor seinem Tode veröffentlichte, führte er die wuchtigsten Schläge gegen Luther, gegen Kalvin, gegen den Katholicismus, gegen das Christenthum überhaupt, so daß ein solcher Gedanke, der die drei letzten Lebensmonde mit fast sieben und siebzig vorangegangenen Jahren in Widerspruch brächte, gar nicht aufkommen kann.

Und dennoch wurde er, als er am 19. Mai 1866 in Zürich starb, nicht bei seinen Brüdern bestattet; dennoch liegt sein Leib auf fremder Stätte unter dem Zeichen des Glaubens, den er bis zu seinem letzten Lebensjahre bekämpft hat. Wie sehr er auch seinen Glaubensgenossen grollte, weil sie ihn unbeachtet ließen, es ist undenkbar, daß dieser Apostel der jüdischen Freiheitslehre bei nüchternem Sinne den Wunsch geäußert hat, mit den Jüngern Kalvins, seines geistigen Antipoden, im Tode vereint zu sein. Indeß dem Wunsch der Gattin mußte Folge gegeben werden, und so liegt er in Zürich auf dem reformirten Kirchhof. Sein Tod fiel in die gewitterschwüle Zeit vor dem Ausbruche des deutschen Krieges, und so starb er unbeklagt, wie er fast ungekannt gelebt hat. In ruhigen Tagen weckt der Tod eines Mannes, den man bei seinen Lebzeiten vernachlässigt hat, das Gewissen der Zeitgenossen; sie kümmern sich eine Weile um ihn, ob er nicht vielleicht größerer Beachtung werth gewesen sei. Auch diese Sühne versagte ihm das Schicksal. Vielleicht hat es ihm die größere vorbehalten, nach dem Tode die dauernde Anerkennung seines Stammes zu gewinnen.

Von seinen Schriften nun sind die Gedichte am früheſten an die Oeffentlichkeit getreten und neben einem Epos Sinai sind es besonders die „Gesänge aus der Verbannung, welche sang Obadjah den Amos im Lande Ham," welche ihm einen Ehrenplatz unter den jüdischen Dichtern errungen hätten, wenn sie nicht auch vom Schicksal aller Steinheim'schen Schriften wären ereilt worden — klanglos in den Orkus der Vergessenheit hinabzusinken, ohne Prüfung beseitigt zu werden.

Steinheim war weder in gebundener noch in ungebundener Rede ein Künstler; ihm war die Sprache nicht der Stoff, über

den er souverain herrschte, den er formte zu künstlerischen Gebilden; er war, wie Heine in solchen Fällen sich ausdrückt, kein Hellene; der Gedanke war es allein, der im Worte zum Leben rang, und wenn sein Gedicht uns anspricht, so ist es nicht die Anmuth der Form, sondern die Wucht der Idee, die uns rührt; seine Poesie ist erhaben, aber sie ist nicht schön; er ist ja auch ein Sänger jener „Religion der Erhabenheit," wie sie Hegel genannt hat; erhaben aber ist niemals die Form, sondern nur der Geist. Steinheim ist ein Dichter, aber er versteht nicht zu reimen; der liebliche Reim, der sich wie eine goldene Spange um die Glieder der Dichtung schließt, ist wie die kunstvollen Metren ein Erbe der glücklichen Nationen, die singen und jubeln können im Vollgenuß der Güter der Erde; wie aber sollten Juda's echte Sänger mit Worten spielen, gegenüber dem ungeheuren Schmerz um ihres Volkes Weh, aber auch gegenüber dem hohen Stolz, den ein großer Beruf und der Besitz welterlösender Wahrheit giebt?

Ein großer jüdischer Schriftsteller hat es von sich gesagt, er könne nicht schreiben, er könne nicht künsteln und meißeln am Worte, denn er schriebe mit seinem Herzblut. Aber wer mit so kostbarem Safte schreibt, und sei er auch kein dichtender Künstler, er verdient dennoch Bewunderung, denn nicht nur die Dichter sind selten, die Menschen sind es nicht minder, die ihr Herzblut an eine Idee setzten. Steinheim gehört zu den Naturen, die mit ihrem Herzblut schreiben; er sagt, es gäbe zwei Arten von Dichtern, die Einen singen weil sie sich selbst gern hörten, die Andern aber müssen singen, sie müssen dem freudevollen oder schmerzgepreßten Herzen Luft machen: wird der Schmerz geweint, so verliert er die Hälfte seiner Bitterkeit, bricht der Zorn hervor, so ist die Hälfte seiner Gewalt gebrochen; wir müßten diesen schon aus Mitleid unser Ohr nicht verschließen, denn es ist ihnen Balsam, wenn sie nur klagen dürfen. „Ein bald zusammengeschnürtes, bald freigelassenes, ein niedergedrücktes und wieder aufgerichtetes, ein tiefbetrübtes und bald frohlockendes Herz, das sich in Sangesweise kund giebt und von diesen wechselnden Zuständen Zeugniß giebt, ist mindestens ein Gegenstand inniger Beachtung für ein anderes, das ähnlichen, wo nicht gleichen Wechsel erfahren hat, oder doch erfahren zu können sich bewußt ist."

Weit entfernt, unser Gemüth zu glätten, unsere Seele zu beruhigen, wie die Kunst es soll, sind diese vulkanischen Naturen geeignet selbst spiegelklare Seelen anzuhauchen mit dem Schaum wogender Leidenschaft, selbst ruhige Gemüther aufzuregen zu tosender Brandung; überall schimmert das Herzblut durch, mit dem sie ihre Worte schreiben und erweckt gleichen Zorn, gleiches Weh und gleiches Hochgefühl, wie der es empfunden, der sein Herzblut daran gegeben hat.

Das Kleid, daß diese Gedichtsammlung Steinheims trägt, ist ein seltsames, nach der Mode der Zeit geschnitten, welche die Mystifikation liebte. Obadjah b. Amos, der am Hofe des Königs Philadelphus, der die Bibel übersetzen ließ und den Israeliten wohl wollte, lebt, theilt seinem Sohne Visionen über die Zukunft seines Volkes mit. Die Veranlassung zur ersten Ausgabe—denn die Gedichte sind zweimal erschienen und trotzdem verschollen — war die, durch den Geldertrag derselben die Fonds einer Gesellschaft zu mehren, welche sich in Schleswig-Holstein und besonders in Altona zur Hebung des Handwerkes unter den Juden gebildet hatte. Der König von Dänemark hatte den Juden das Erlernen zünftiger Handwerke gestattet; voll froher Zuversicht bildete sich ein Verein, um die jüdischen Jünglinge dem demoralisirenden Hausirhandel zu entreißen, — da erklären die Stände, daß sie zwar gegen das Erlernen von Handwerken nichts einzuwenden hätten, aber sein Handwerk ausüben, daß dürfe kein Jude in Altona. Unter solchen Foltern wuchs die uns vorangegangene im Ganzen so tüchtige Generation heran. Steinheim giebt dem Schmerz über diese Marter oft einen bewältigenden Ausdruck. So wenn er in dem Gedicht „der Vertriebene" den Schmerz eines Mannes schildert, dem sein Sohn in den Freiheitskriegen gefallen war; die Tochter war ihm, in dieser Zeit, wo der Abfall allgemein war, zu fremdem Glauben und zu fremder Ehe entführt worden; sein Weib war dem Weh darüber unterlegen, und er selbst arm, — er hat der Frau kein Denkmal an ihrem Grabe setzen können — matt und hilflos war er dann von einem hochweisen Rath aus der Stadt gewiesen worden. Er hatte wol die schwere Steuer nicht zahlen können:

Mein Sohn war erschlagen
Vom Feindesschwert;
Im ungeweihten Erdreich
Ruhen seine Gebeine.

Meine Tochter riß der Todfeind
Mir vom Herzen an seines,
Sie begleitet ihn zum Abgott
Und in's Brautbett.

Mein Weib starb vor Kummer
Wegen des Sohnes, wegen der Tochter;
Neben den Vätern liegt sie begraben,
Doch kein Denkmal nennt ihren Namen.

Heute hat sich der Rath versammelt
Auf dem Söller des Rechtes,
Der hat mich fortgebannet
Vom Heerd und von den Gräbern.

Weh' mir, noch hält dieses Thor mich;
In meinen Thränen säum' ich;
Denn mein Herz ist voll Sehnsucht
Nach dem abtrünnigen Kinde.

O, meiner Väter Gott! Hier steh' ich,
Begleitet vom Hohne der Buben,
Mein Gebein von Jahren schwach
Heimathlos und dürftig.

Tragt mich, morsche Knie, zum Schlachtfeld
Nach des Knaben Ruhestätte,
Dort zu beten das Todtengebet
Und zu sterben neben den Meinen!

Wann naht der Tag der Erlösung?
Wann sendest Du Deinen Gequälten,
Vater, den neuen Tag von Zion
Oder die Nacht in der Gruft der Väter?

Kaum kann es eine schwerere Anklage geben gegen das damalige Deutschland als diese Ironie des Jammers, diese kunstlose Darstellung, wie Deutschland den Vätern Derer lohnte, die für dasselbe ihr Blut gelassen hatten. Wie Donner rollt dann sein Ingrimm über die, die Liebe im Munde und den Haß im Herzen

tragen, die sich schmeicheln, Gott zu erkennen und ihn im Leben verläugnen.

Die Götzendiener.

Wenn ihr ihn kenntet, Götzendiener,
Wie Euer Mund es rühmt,
Würdet Ihr euch untereinander
also hassen oder den Fremdling?

Denn Adonaj ist Vater
aller Geister,
Auch euer, Abtrünnige,
Vater ist er.

Aber ihr Knechte des Abgotts,
sondert und scheidet
Brüder von Brüdern
Volk und Völker.

Darum seid ihr geschlagen
Und dem Zorne gegeben.
Darum erwürgt ihr
Einer den Andern.

Also fügt es der Richter,
daß sich der Bösewicht
selber zerstöre.

Was ihr verbracht und verbrechet
An meinem Volke
Fällt auf's Haupt euch zurück.

Darum steh'n eure Könige
über euch mit dem Richtschwerte,

Darum stehn eure Priester
Ueber euch mit dem Bannfluch,

Darum steht ihr, Götzendiener
Gegeneinander zur Feldschlacht.

Seinem philosophischen Geiste ergeben sich Despotismus, Priesterschaft und Krieg, die drei Geißeln der Menschheit, aus einer Wurzel, aus dem Abfall von Gott, und wie wenn steile thurmhohe Felswände plötzlich zusammenbrechen über den, der zwischen ihnen hergeht, so stellt der Dichter in epigrammatischer

unvermittelter Kürze die Strafen des Abfalls auf und läßt ſie niederſtürzen über die Götzendiener.

Indeß, wie ſehr er das Schickſal ſeines Volkes beklagt, er verkennt nicht, welchen Troſt der Jude in ſeinem Glauben, in dem feſten Zuſammenhang mit ſeiner Familie, mit ſeinen Genoſſen habe: „denn das Elend vereinigt, während das Glück trennt, das Elend giebt Troſt, das Glück Uebermuth und Verzweiflung.“ Schön und rührend ſagt er, Byron hätte in ſeinen hebräiſchen Melodieen die Schmach, die Sehnſucht, den Zorn, die Hoffnung Iſraels beſungen; aber er hätte ihm nicht in das innerſte Herz ſchauen können, darum ſei ihm Iſraels Troſt verborgen geblieben.

Meinen Jammer kannteſt Du Fremdling!
Mein Troſt blieb Dir verborgen!

Der Fremdling ſang meine Sehnſucht,
Mein Schmachten nach dem Gute der Freiheit;
Denn der Fremdling kannte die Freiheit,
der Edle ſtarb für die Freiheit.

Er ſang die Schmach Iſraels,
Seine Leier klagte zur Harfe
Unter Thränen Zions Erinnerung;
Denn er kannte die Schmach der Knechtſchaft.

Es ſang den Zorn Iſraels,
Seine Lieder tobten mit Zions;
Er ergrimmte dem Unterjocher,
er ſelbſt vom Volke der Feinde.

Unſere Hoffnung ſang der Fremdling,
die Hoffnung kannte der Edle,
Auf den großen Tag der Erlöſung
Auf die Rückkehr in die Heimath.

Schmach und Sehnſucht, Zorn und Hoffnung,
Alle Wünſche des Erdendaſeins,
Kannte und ſang der Fremdling;
Sein Lächeln, ſein Weinen war lieblich.

Meinen Jammer kannteſt Du Fremdling,
Mein Troſt blieb Dir verborgen.

Und wie sanft und freundlich, wie mild und versöhnend sind nicht seine Worte, wenn er den Freund anredet, der zu den Fremden gegangen war, berauscht von falschem Glanze und wiederkehrt reuig und beschämt, verzweifelnd an Gottes, verzweifelnd an des Freundes Vergebung!

Der Wiederkehrende.

Senk nicht das Auge zur Erde!
Laß mich wieder schauen,
Den frommen Strahl Deiner Augensterne
Mein Josua!
Tritt her, Du Licht meiner Seele,
Trost des matten Herzens!
Komm mit dem Freund Deiner Kindesträume
In sein Obdach.
Hat Dich der Sohn Hams geliebet
Wie Dich liebt meine Seele?
Und war Dir auch im Marmorhause
Wohl und heimlich?
Rinnt hin ihr Thränen der Wehmuth,
Weil ich an dem Herzen
Ausruhen kann meines Heißgeliebten
Meines Flüchtlings.
Senk nicht das Auge zur Erde,
Wie Dein Freund Dich empfangen,
Empfängt den Reuigen Gott, deß Gnade
Nimmer endet.

Aber so sanft und so süß, so idyllisch und lieblich sind seine Töne nicht oft; bald ist es die Gluth des Zornes, bald die der Sehnsucht, die er in feurig brennenden Worten austönt. Wenn er die Abtrünnigen schilt, wenn er beim Anblick einer Mumie sich der Leiden Mizraims erinnert, und die Mumie fragt, ob Erde und Wasser und Stein sie ausgeworfen, daß sie ruhelos umherirre, sie der Rest eines Menschen vielleicht, der einst über Israel die Geißel geschwungen, wenn er sie den jetzigen Feinden Juda's melden heißt:

Führer war ich der Krieger und Zwingherren
Vom Geschlecht des Königs von Chemmo
Vielgeehrt dereinst — und Israels Todfeind.

so erkennen wir den treuen Freund seines Volkes, der bald mit der scharfen Spitze des Spottes, bald mit der wuchtigen Keule des Zornes seinen Gegner zu treffen trachtet. Er sehnt sich fort aus Europa, dem großen Kerker, nach Amerika, dem Lande der Freiheit:

wie der Sohn der Grube
hinstrebt durch die Tiefe
nach dem fernscheinenden Lichtpunkt;

er preist Kolumbus, den Sohn des Meeres, den Gott sandte:

Als er des Menschen gedachte
des Menschen, im Jammer der Knechtschaft,
Geängstet und geschändet von Ketten und Molochsopfer;

nicht um die Schätze neidet er Amerika,

um die heilige Freiheit allein
sehnt meine Seele nach dir sich
dämmerndes Land des Abendlichts;

er rühmt es als eine Pflanzung Gottes, als eine neues Eden; da, mitten im Rausche der Begeisterung, beschleicht ihn, den Denker, der Zweifel, ob er sich nicht auch hier mit Phantomen täusche und er schließt:

Aber wenn Du mich, meine Seele
Mit eitlen Bildern
Trösterin täuschtest,
Möge zu mindesten (!)
Von meinem Auge der Strahl fliehn
Vor der Enttäuschung.

Er, der um sich herum nur Elend, Knechtschaft und Knechtessinn sieht, will die letzte Hoffnung nur mit dem letzten Athemzuge aufgeben. Nie jedoch vergißt er, daß Juda auch so nicht freudlos sei — es hat:

Ewige selige Freuden!
Was sind die Güter des Eintagslebens?
Goldenes Abendgewölk,
hell eine kurze Zeit.
Vom Lichte des flüchtigen Tages;
nächtlich sodann und unerfreulich,
Aufgelöst in kalte Nebel
Und in Schauer der Mitternacht!

Haſt, Du zürnender Vater,
Schwert uns genommen und Pflugſchaar:
Gieb unſrem Geiſte Licht von Deinem,
Klaren Sinn und feſte Zuverſicht!
Und gieb, daß meine Zunge werde
Schwert hier und dort Pflugſchaar
Hier zu zerſchmettern, dort Furchen zu ziehn
Einem neuen Acker.

Und das thut denn auch Steinheim in ſeinen Werken überhaupt, wie in dieſen Gedichten zumal. Wenn er auf der einen Seite den Juden, der von Ort zu Ort wandern muß, um ſein karges Brod zu verdienen, klagen läßt, daß Gottes Fluch, der den Acker traf, ein Segensſpruch ſei im Vergleich zu ſeinem Looſe, denn wenn des Ackrers Stirn vom Schweiße trieft, gedeiht ihm die Koſt, die der Hunger würzt, während ſein Schweiß, des ruhelos Wandernden, vom Spotte vergällt wird, vergißt er nicht darum ſein Volk zu mahnen:

Wiſſe ſo lang Du, mein Volk,
Irreſt unter Götzendienern,
iſt die Knechtſchaft dir Segen,
Heil, der Haß der Mächtigen.

So iſt Steinheim ein Herold ſeines Volkes, ſeines Weh's, ſeiner Wonnen; ſchöner haben ſicherlich Andere von der Sendung Iſraels geſungen; aber inniger, wahrer, treuer hat keiner wol von dem Prieſtervolk, das zugleich Opfer iſt, geredet. Kaum begreifen wir heut die Ausbrüche des Schmerzes, des Zornes, wie ſie mit vulkaniſchem Feuer aus dieſen Verſen uns entgegenlodern; denn Vieles hat ſich geändert. Es giebt jetzt keinen Ort mehr in Deutſchland, wo es den Juden verboten iſt, ſich niederzulaſſen und Handwerk zu treiben. Der Krämerſinn deutſcher Kleinbürger iſt ohnmächtig in der neuen Zeit. Um ſo werthvoller ſollten uns ſolche Klänge aus vergangenen Tagen ſein; Menſchen wie Steinheim, Rießer u. a. ſind die ächten Märtyrer der Civiliſation; ſie hatten die Bildung, die frei macht, und den Stammesnamen, der ſie zu Knechten verwarf; der ſchreiende Widerſpruch zwiſchen dem Rechte, das die Vernunft ihnen zuſprach, und dem Unrecht, das die Gewalt unter der Maske des Geſetzes ihnen anthat, ſpaltete ihr Leben. Von dieſem Martyrium geben Steinheims Lieder eine ergreifende Kunde. Dr. Rippner.

Das Targum zu den Psalmen.

Von

Dr. Wilhelm Bacher.

Das in erster Reihe praktische Interesse, welchem die Targumim ihr Entstehen verdanken, gestattete nicht, daß dieselben zu eigentlichen Uebersetzungen wurden. Auch die am meisten treuen und wörtlichen unter ihnen geben nicht selten statt Uebersetzung und Erklärung — Paraphrase und Deutung. Der größere oder geringere Anschluß an den Wortlaut verleiht auch dem Targum seinen zunächst in's Auge fallenden Charakter, auf welchen dann Charakter und Inhalt des betreffenden biblischen Buches den meisten Einfluß hat.[1]) In der so gebildeten Stufenleiter der aramäischen Versionen nehmen zwischen den treuen Uebertragungen und den fast zu Midraschkatenen gewordenen Diejenigen eine Mittelstellung ein, bei welchen der Bibeltext nicht so sehr als Grundlage für selbstständige Gedankenreihen erscheint, sondern auch als wirkliches Objekt der Erklärung, bei denen die Agada mehr in den Hintergrund tritt und als bloßes Hilfsmittel der Exegese erscheint, deren Kenntniß darum auch mehr die Geschichte der Exegese, als die der agadischen Schriftauslegung bereichert. Als ein solches Targum zeigt sich neben dem Hiobtargum das zu den Psalmen besonderer Aufmerksamkeit würdig. Ersteres ist in seinen Hauptpunkten vom Verfasser schon beleuchtet worden[2]); hier soll auch das Letztere einer eingehenden Behandlung unterzogen werden, die um so ausführlicher sein kann, je mehr sein größerer Umfang es gestattet, einen vollen Einblick in das Gewebe der exegetischen Methode zu thun, welche der Uebersetzer befolgte. Auf diese Methode werde darum auch das Hauptaugenmerk gerichtet und dadurch auch das Hiobtargum in helleres Licht gesetzt, dessen Verfasser, wie sich im Laufe der Untersuchung aus vielen Anzeichen

[1]) Siehe: Zu dem Targum der Propheten von Dr. Z. Frankel S. 15.
[2]) Monatsschrift, Jahrgang 1871.

ergeben wird, mit dem Uebersetzer der Psalmen identisch ist. So besonders ein Beitrag zur Geschichte der Bibelexegese, soll diese Abhandlung darlegen, wie das nächst dem Pentateuch gelesenste Buch der h. Schrift in der talmudischen Zeit behandelt und ausgelegt wurde. Daran schließe sich nach kurzer Uebersicht der nicht massoretischen Lesearten, eine Skizzirung der agadischen Bestandtheile, ferner der hermeneutischen Eigenschaften, die unser Targum mit den übrigen gemein hat, ferner seines sprachlichen Charakters und anderer der Besprechung bedürftiger Momente.

I.

Exegetische Methode.

Lexicologie.

Erkenntniß des einfachsten Redeelementes, des Wortes, ist erste Bedingung jeder Exegese. Daß der hebräische Wortvorrath nicht in seiner ganzen Ausdehnung Sache der lebendigen, überlieferten Kenntniß geblieben war, zeigen die vielen in Midrasch und Talmud zerstreuten etymologischen Versuche. Die Bedeutung zahlreicher Wörter ergab sich schon damals nur als Resultat der Ableitung und Vergleichung, was auch bei den Targumisten und nicht im kleinsten Maaße beim unsrigen ersichtlich ist. Gerade bei ihm läßt sich an einer langen Reihe von Wörtern künstliche Ableitung, ja ein gewisses Streben nach eigenthümlicher, oft auf falschen Voraussetzungen beruhender Etymologie nachweisen. — So werden zu bekannten Hauptwörtern sonst nicht vorkommende denominative Zeitwörter angenommen: zu דם Blut דמו 35, 15 (ולא מפקין דמא), zu לקח Lehre יקחני 49, 16 (ילפנני אורייתיה), zu דבר Pest ידבר 47, 4 (יקטל במותנא), zu נהי Klage היו 64, 8 (ויתנון), zu שלום Friede שולמי 7, 5 (בעל שלמי). Vermuthlich aus ניב שפתים denkt sich das T. ינוב 62, 11 entsprossen, indem dies mit ישבח übersetzt wird. Oft giebt die Verwechslung ähnlicher Stämme Veranlassung zu auffallenden Worterklärungen, wobei den Sprachgesetzen keine Rücksicht gegeben wird. הוחלתי 38, 16 soll von חלה „flehen" kommen, (צליתי) יריע 41, 12 von רע böse, מחלת 57, 1 von חלל entweihen, צרתני 139, 4 von צרר (אעיקתא יתי). לבאים 57, 5 wird mit להבים Flammen, נאות 74, 21 mit הונאות Bedrückung, עצבותם 16, 4 mit עצביהם gleichgesetzt, פחים 11, 6 von נפח abgeleitet (מפחין דאשתא). Die Sucht nach Eigenheiten zeigt sich besonders bei solchen Wörtern, die äußerlich dem ange-

nommenen Sinne zwar nicht widerstreiten, aber offenbar eine andere Bedeutung haben, als die ihnen vindicirte und zuweilen auf bloßer Erfindung beruhende. זרו 58, 5 bed. „sie sind entfremdet“ (אתעכידו נוכרין).[1] משבריך 88, 8 sind Beschlüsse (גזירן בישן) von שבר חק, כחולמים 126, 1 gehört zu חלם gesund werden (היך מרעיא דאתסין), הלם 73, 10 zu הלם zerschlagen, עניתי 116, 10 zu ענה anstimmen (שבחית). אנושה 69, 21 soll stark heißen (והיא היא תקיפא), vielleicht im selben Verhältniß zu איש gedacht, wie גבר zu גבור. Die Partikel גם wird oft mit ברם übersetzt (19, 12; 37, 25; 38, 13), תחת 47, 4 mit „statt.“ —

Interessant sind die Fälle, wo ein Wort von zwei Bedeutungen seines Stammes abgeleitet wird; so אהל 19, 5 von Zelt und הלל glänzen (משרוי זיהריא), תרועה 89, 16 von aram. רעוא Wohlgefallen und hebr. Jubelschall (לרצויי ביבבא), להזכיר 70, 1 von gedenken und Weihrauch (למדכר על צרוך לבונתא), אנוש 66, 12 von Mann und נשה Gläubiger (מרי מופיתא). Auch späterer Sprachgebrauch ward herbeigezogen כושרות 68, 7 sind fromme Handlungen, דאבה 86, 10 bed. fließen, thränen. Solche Beispiele sind schon von agadischer Färbung, ebenso wie die ebenfalls vorkommende Notaricon-Zerlegung. Außer dem auch sonst geläufigen מכתם = מך תם (56, 1 und 57, 1 hingegen 60, 1 מכתב = פרשגן) müssen wir eine solche annehmen, bei den zwei schwierigen Wörtern חרצבות 73, 4 und אשתונן ibid. v. 21. Ersteres wird mit תוהין ומצטערין übersetzt (etwa von עצב, חרד), letzteres mit בערן כאשא (also viell. אש und ar. חנן Rauch.

Einmal wird auch nach altem Vorgange (R. Simon ben Lakisch in b. Rosch-Haschana 26 a) das gr. νύμφη benutzt, aber insofern selbstständig, als יפה נוף 48, 2 mit שפיר היך חתנא wiedergegeben ist, so daß sich der Targumist נוף als männliche Form zu נינפי gedacht haben mag.

Syntaktische Ergänzungen.

Die kurze, gedrängte Ausdrucksweise der hebräischen Poesie, wie sie namentlich in den Psalmen oft mit Dunkelheit verbunden erscheint, berechtigt auch die nüchternste Exegese zur Annahme von Ellipsen und nöthigt zum ergänzenden Ausbau von Satzgliedern und Sätzen. Das Targum hat von jener Berechtigung

---

[1]) ähnlich זרית 139, 3: חלוני [illegible]

in ſehr weitem Umfange Gebrauch gemacht und nimmt vielfach Anlaß zur Vervollſtändigung der ſyntaktiſchen Conſtruktion. Die Hauptgeſichtspunkte, welche es dabei leiten, ſind folgende:

1. Ein alleinſtehendes Adjektiv oder Demonſtrativpronomen erhält das nach Vermuthung des Ueb. dazu gehörige und mit ihm congruirende Hauptwort. רעה 50, 19 wird mit לשון ergänzt, להטים 57, 5 mit גחלים, רחוקים 65, 6 mit איים (נגות ימא דרחיקין), מן יכש׳), רבת 65, 10 mit תבואה, רבה 62, 3 mit צרה, כבים 56, 2 mit צרים (vgl. 55, 19; 89, 51), רבים 31, 14 mit עמים, רע 101, 4 mit יצר, כל 74, 3 mit כחו (vgl. 89, 51). ואת 7, 4 mit שירה und 102, 19 mit תפלה, אלה 42, 5 mit נסים. —

2. Einem Hauptwort, das ſcheinbar des Prädikates entbehrt, wird ein ſolches beigeſellt. z. B. [מסתכלין] עיני 25, 15, — [שמיע] קול 29, 3 ff. — [מלין] גופיהון 5, 10, — [אתעקרו] ופרשין 76, 7. —

3. Zeitwörter, denen das Subjekt fehlt, erhalten dieſes. z. B. זלגה דמעתי (ותהי) והות חסודתי 69, 11; תועוף עלשלא (נשערה) 50 3; רחחון עסמיא (יחילו); 77, 17 דלא למקרב ביש (מקרוב) (נגרה) 77, 3; 55, 19. —

4. Zeitwörter, die für ſich keinen rechten Sinn zu geben ſcheinen, werden mit einem paſſenden Objekte ergänzt. z. B. למסני [אולפנא] 36, 3; תמלל [כדבוחא] 50, 20; סלעם [עציהון] 55, 10; [מלאכיה] ישלח 57, 4; [עקתא] ושיצי 74, 11 (וכלה); [נסיא] יחמי [פורקנא] 112, 8; יחשב [טב] 40, 18. —

5. Ebenſo erhält ein ſcheinbar verwaiſtes Objekt ſein regierendes Zeitwort, z. B. אשוה עלך לטבא עיני 32, 8 (עליך ע׳); פרע עלי 7, 9 (עלי); עלי קבילית 56, 13; מסתכל לדחלין מניה 33, 18.

6. Anwendung der einen oder andern von den bisherigen Regeln findet ſtatt, wenn im Texte Wörter verbunden ſind, die der Targumiſt theils aus begrifflichen, theils ſprachlichen Gründen nicht für direkt zuſammengehörig anſehen konnte. So wird nach אלהים 10, 4 das Prädikat יודע eingeſchoben und überſetzt: „Gott kennt nicht alle ſeine Gedanken.“ Im Satze דרכו חצם 64, 4 erhält das erſte Wort ein paſſenderes Objekt, das andere ein angemeſſenes Zeitwort, alſo: נגרו קשחיהון משחו גרריהון. In 73, 26 wird צור לבבי überſ.: תקיפא דבחין לבבי. Da רענן nur als Attribut des Baumes vorkommt, heißt es 92, 11 . . . במשח רבותא דזית ענוף. „Saget in eueren Herzen“ 4, 5 wird umſchrieben: אמרו

בעותכון בפומכון ושילתכון בלבבכון; 93, 3 ist ישאו דכים so übers., als stände ישאו שבר ד׳; 90, 11 יודע עז = יודע להשיב עז; שוא לכם 127, 2: על מגן תטרחון לכון.

Erklärende Zusätze.

In den bisher vorgeführten Fällen liegt gewissermaßen im Texte selbst die Nöthigung zur geeigneten Ergänzung. Die erläuternden Zusätze, welche das Schriftwort dadurch erhält, erscheinen doch nur als beabsichtigte Ersetzung von etwas Mangelndem. Zur eigentlichen Paraphrase leiten erst diejenigen Amplificationen hinüber, welche zwar an dem Wortlaut sich anschließen, aber doch mehr den Charakter einer erklärenden Glosse an sich tragen. Man kann die vorzüglichsten dieser Art unter folgende Punkte zusammenfassen:

1. Ein Hauptwort wird durch ein Adjektiv näher bestimmt, wobei Zusammenhang und der Sinn der ganzen Stelle maßgebend ist, z. B.: דרך erhält die Apposition בישא 50, 23 oder טב 85, 14; איש wird als גבר חסיד (62, 4), als ג׳ חכים 105, 17 als גברין רהטנין 147, 11 näher bezeichnet.

2. Ein Wort wird als erstes oder zweites Glied eines Stat. constr.-Verhältnisses angesehen und zu einem solchen erweitert, z. B.: 1, 3 [חיים] עץ; [דלוט] כם 75, 9; [דמדברא] דרא 95, 10. — [עידן] רוגזך 31, 21 (פניך); [אורח] סופי 39, 5; [עיר] צדק שערי 118, 19; [צלותא] דשחר 57, 9. —

3. Ein allgemeiner Begriff wird durch einen Zusatz enger begrenzt, oder einem unbestimmten Satze eine nähere Bestimmung beigegeben, z. B.: [מרע] יפול 37, 24; [קטילין] נפלו 18, 39; [עם רשיעיא] לדינא 76, 10; [למנוק] לא יקרבון 107, 3; — [מן יד] לא תקטלם 59, 12; [בדין קשוט] דון יתי 43, 1; [בעידנא הדא] פקיד 44, 5. —

4. Appellativa werden mit dem Eigennamen versehen, auf welchen sie nach Ansicht des Targ. sich beziehen. Die „Völker" 9, 6 sind עממי דפלשתא und רשע ib. גלית רשיעא; אנוש 56, 2 ist ישבי (s. II. Sam. 21, 16); für עיר wird häufig Jerusalem gesetzt (72, 16; 101, 8; 107, 7; 127, 1), für ארץ das Land Israel (60, 4; 76, 9; 107, 34) und für עם als Volk κατ' ἐξοχήν עמא דבית ישראל gesetzt (62, 9; 72, 3; 107, 32). —

5. Wenn dasselbe Wort sich im Satze wiederholt, so vindicirt ihm der Targ. jedesmal eine besondere Bedeutung, z. B. נכון

57, 8 (מכון לדחלתך — מכון לאוריתך); דור ודור 61, 7 (דרי עלמא הדין וד׳ ע׳ דאתי); איש ואיש 87, 5 (דוד ושלמה). Vergl. noch תורה 1, 2; בלב ולב 12, 3; יום יום 61, 8; עולם 90, 2; תהום 42, 7; שערים 24, 7 und 9. Selbst bei Partikeln variirt er in der Uebertragung so אל 35, 25: לא und דילמא; או 28, 21: בכן und הבכן.

6. Dieselbe Verwendung wird von synonymen Wörtern gemacht. So wird אל neben andere Gottesnamen gewöhnlich mit תקיף übersetzt (7, 12; 63, 12; 50, 1). In 33, 12 wird wegen des folgenden עם das W. גוי mit גברא gegeben (vielleicht schwebte dabei Genesis 20, 4 vor). Wegen שמים muß 19, 2 רקיע soviel als Atmosphäre bedeuten (אוירא). — Vergl. 76, 3; 82, 5; 49, 3. —

7. Parallele Versglieder bekommen unterscheidende Zusätze, z. B. 19, 6 בצפרא und בטיהרא; 89, 14 zu תעוז: למפרק עמך; zu תרום ימינך: לשכללא בית מקדשך. Vgl. 86, 5; 94, 16. —

8. Sätzen, die eine direkte Ansprache enthalten, fügt der Targ. den nach seiner Meinung angemessenen Vocativ ein; so את נפשי in 16, 2; Moses zu אל תירא 49, 17; מלכא משיחא zu יפיפית 45, 3; רשיעי in 58, 3; כנישתא דישראל in 60, 10 (wo er עֲלֵי פלשת liest); מלשינא und אכול קורצא in 120, 3; משה נביא in 68 19; אנגלי מרומא 96, 1. —

9. Der Zusammenhang der einzelnen Sätze unter einander wird oft durch Einschiebung vermittelnder Sätze oder Ausdrücke hergestellt, wodurch die Uebertragung paraphrastischen Charakter erhält. Oft genügt zu solcher Vermittelung eine bloße Partikel, wie בגלל די, מטול u. s. w. (vgl. 37, 26; 59, 13; 78, 10; 97, 10; 102, 25).

Psalmerklärung.

Die bisherigen Nachweisungen haben gezeigt, wie unser Targumist bemüht war, Dunkelheiten in den einzelnen Versen zu erhellen, Lücken auszufüllen, den poetischen Rhythmus des Originals durch seine Uebersetzung in zusammenhängendere Diktion zu verwandeln. Von der eigentlichen Paraphrase ist noch nicht die Rede gewesen. Auch läßt sich dieselbe nicht so leicht unter allgemeine Gesichtspunkte bringen, weil meist der Inhalt und nicht die Form der betreffenden Stelle die erweiternde und den Wortlaut nicht streng berücksichtigende Umschreibung bedingt. Indessen soll

von der agadischen Paraphrase weiter unten die Rede sein und auch diejenigen Fälle werden berührt werden, wo bildliche Rede das Motiv der Umschreibung ist. Hier sollen nur einige Momente hervorgehoben werden, welche die Erklärung der einzelnen Psalmen selbst betreffen.

Die Ueberschriften werden zuweilen nach der gangbaren agadischen Auffassung erweitert wie die der Psalmen: 18, 46, 56, 60, 92. Dem T. eigenthümlich ist die Erkl. von מות לבן 9, 1, als den Tod Goljath's, des איש הבינים ausdrückend. (על מיחוהא דגברא די נפק מביני משריתא). — Sonst wird nur dann etwas zugesetzt, wenn der Psalm als ein aus prophetischer Eingebung hervorgegangener gelten soll. So 14, 45, 72, 79, 98, 103. — Selbst innerhalb des Psalmes wird, um die Stelle als prophetisch zu bezeichnen, eine Vorbemerkung eingeschoben, wie 107, 4: על עמא דביה ישראל אתנבי ואמר (vgl. 49, 16 und 17).[1] Zuweilen werden Verse mit אמר דוד eingeführt wie: 18, 4; 32, 1; 60, 3; 84, 9; 49, 16. Aus den letzten zwei Beispielen geht hervor, was sich auch sonst bestätigt, daß der Targ. auch dann die Autorschaft David's annimmt, wenn die Ueberschrift es nicht bezeugt.

Jedoch auch anderweitig wird von ihm das Hilfsmittel von Einführungssätzen angewendet, wenn nämlich irgend ein Vers oder Verstheil sich als direkte Rede giebt, oder von ihm als solche aufgefaßt wird. Mitten im Verse finden wir ויאמר vor אשר 41, 9; אין vor בלביה; אמרת בלבבך vor אהיה 50, 21. Der zweite Theil von 129, 8 wird als Antwort der Schnitter angesehen und daher so eingeleitet: ולא יתיבון להון. Am Anfange der Verse liest man ויאמרון (52, 9); יימ' עמך (20, 6); יימ' בני ישראל (48, 9); בעידנא חהיא תימרון (45, 18); יימרון צדיקיא (50, 3; 65, 5; 76, 10; vgl. 41, 14); אמר אלהא 68, 17. —

Diese Neigung zu dramatisiren, welche oft plötzlicher Personenwechsel im Texte rechtfertigt, zeigt sich nirgends so eigenthümlich, als in der Erklärung der drei Psalmen 91, 118 und 137.

---

[1]) Die Prophetie ist überhaupt ein Lieblingsbegriff in der Interpretation des Targ. „Das Leben des Herzens" 22, 27 ist ihm die proph. Begeisterung; חן 45, 3 ebenso נדיבה 51, 14 und עז 68, 34 sind Ausdrücke für נבואה. Der „Strom am Wege" 110, 7 ist der Redestrom aus Prophetenmunde (מפום נביא). Auch ידי 77, 4 bedeutet die proph. Erregung (vgl. Jesaias 8, 11).

In erſterem iſt 2—8 die Anrede Davids an ſeinen Sohn; Vers 9 die Antwort Salomo's (עני שלמה וכן אמר) und 10—16 die Einſprache des Weltenherrn (אחזיב מרי עלמא וכ"א).

Komplicirter iſt die Eintheilung der auf die Salbung David's bezogenen Stelle 118, v. 23—29. V. 22 bildet die Einleitung: „Ein Knabe (בן = אבן), von den Baumeiſtern verſchmäht, war unter Iiſai's Söhnen, aber würdig zum König und Herrſcher." Dann folgt ein Dialog zwiſchen den Baumeiſtern (אדרכליא) und den Söhnen Iiſai's (23 und 24). In V. 25 antworten ihnen ſtatt der letztern Iiſai und ſein Weib, in 26 David ſelbſt. Die „Baumeiſter" treten ab und in V. 27 ſprechen den erſten Halbvers die Vertreter des Stammes Juda (שבטיא דביה יהודה), den zweiten der Prophet Samuel. Vers 28 wird David allein in den Mund gelegt und die Schlußbenediktion (29) wird von Samuel angeſtimmt.

Noch kühner iſt der 137. Pſalm mit Benutzung des dramatiſchen Anſatzes in Vers 4 in Scene geſetzt. Der letztere Vers iſt Antwort der Leviten; dann folgt in 5 und 6 ein göttlicher Schwur als Stimme des heiligen Geiſtes (מחיבא קל רוחא דקודש' וא'; ſo auch in Jalkut § 874 Ende). In V. 7 tritt der Schutzengel Jeruſalems auf (מיכאל רבא דירושלם) und die Apoſtrophe an Babel (8, 9) ſpricht der Schutzengel Zions, Gabriel, (גבריאל רבא דציון). —

Einzelne Erklärungen.

Schon im Laufe der Unterſuchung begegneten wir mancher ungewöhnlichen, oft überraſchenden Erklärung unſeres Targumiſten, welche von ſeiner Eigenthümlichkeit und ſelbſtſtändigen Auffaſſung Zeugniß ablegen. Letztere zeigen ſich aber auch an vielen ſonſtigen Stellen, aus denen eine kleine Blumenleſe hier folgen mag.

7, 4 über אם עשיתי זאת: „Wenn ich dieſes Lied in böſer Abſicht verfaßte."

10, 3 gilt ihm בוצע als vorangeſtelltes Objekt: דמברך גבריא טלומא מרחק מיטריה דד'.

12, 9, כרם וכו' wird ſeltſamer Weiſe erklärt: כעלוקא דמצצא דמיהון דבני נשא (רם viell. = רמה Wurm, Egel).

18, 6 ſind חבלי שאול Sünderheere (משריית חייבין), alſo חבלי im Sinne von חבל נביאים und נחלי בליעל v. 5 = סיעת טלומיא, dann נחל = נחיל Bienenſchwarm.

19, 2 sind es die „Betrachter" des Himmels und der Atmosphäre, welche Gottes Ehre verkünden.

Die Thore, welche der 24. Psalm anspricht, sind in V. 7 die Pforten des Heiligthums, in 9 die des Paradieses (תרעי גנתא דעדן).

כבוד 30, 13 bedeutet die Angesehenen der Welt (יקירי עלמא).

35, 11 wird אשר לא ידעתי als persönlicher Subjektsatz gefaßt (מן דלא חכימית).

פחד 53, 6 hat die Bedeutung von Götzen; ebenso sind die Kälber 68, 31 und der Mond 72, 5 als Gegenstände abgöttischer Verehrung genannt (die letztere Stelle: עד די ישתציון פלחי סיהרא).

ניתם 74, 8 kommt von נין Kind (בנידון אוקידו אבהתהון).

Unter Joseph 80, 1 ist sein unter göttlichem Schutz getragener Sarg zu verstehen (ארונא דיוסף).

כתן 110, 4 wird mit רבא übersetzt (ähnlich wie Onkelos Exodus 2, 16 und Targum zu II. Samuel 8, 18 רברבין), und מלכי צדק daselbst ist kein Eigenname, sondern s. v. a. מלך צדיק.

Das Bild der einträchtigen Brüder 133, 1 deutet auf Zion und Jerusalem.

139, 17 sind רעך die Freunde Gottes, die Gerechten und ראשיהם ihre Häupter und Meister (רבנידון). Aehnlich die LXX und Peschito.

In 83, 14 wird גלגל gleich „Rad" genommen und das Bild ausgemalt: כגלגלא דמתגלגל ואול ולא יניח כמדרון. —

(Schluß folgt).

Die beiden Isaak aus Dampierre.

Die Quellen für Biographie und Chronologie der Tossafisten fließen so spärlich und trübe, daß jede Aufklärung, beträfe sie auch nur die Namen Einzelner, willkommen sein muß. Sind doch auch solche Aeußerlichkeiten oft genug dem Verständniß mancher Tossafot-Stellen förderlich. Unsere Notiz beschäftigt sich mit dem „Herrn der Tossafot" *κατ' ἐξοχήν* und dessen unmittelbarem Nachfolger. Denn wenn auch schon R. Isaak b. Ascher ha-Levi der ältere zuerst בעל התוס' genannt wird,[1]) so ist doch R. Isaak b. Samuel, Enkel des größten Talmudcommentators und Neffe des bedeutendsten Tossafisten, Herr und Gebieter in den uns vorliegenden Tossafot.[2]) Derselbe wird nun in unsere Tossafot bekanntlich zumeist Ri genannt, doch kommen zuweilen auch andere Benennungen vor, wie רבינו הקדוש oder מורי רבי. Niemals dagegen wird sein Name in den Tossafot in Verbindung mit Ortsnamen genannt. Wenn R. Isaak doch gewöhnlich als aus Ramerü bezeichnet wird, so hat dies seinen Grund in dem bekannten historischen Responsum (29) des R. Salamo Lurja, wo es heißt: ואחרי ר"ת מלך ר' יצחק בן אחותו ברמרוג. Hiernach wurde angenommen, daß R. Isaak ben Samuel dem Lehrhause zu Ramerü vorgestanden habe und in dieser Würde der unmittelbare Nachfolger seines Oheims, des R. Tam, gewesen sei. Allein eine andere Stelle desselben Responsum hätte eines Bessern belehren müssen. Nachdem dasselbe nämlich die Schüler und Zeitgenossen des R. Isaak b. Samuel aufgezählt hat, fährt er folgendermaßen fort: ואחר שנפטר ר' יצחק מדנפירה מלך ר' יצחק בן אברהם ור' שמשון אחיו הלך לירושלים ונקבר בשיבה טובה. אחרי ר' יצחק מרמרוג מלך ר' יהודה בפריש ור' שמשון בשנץ ור' יצחק בתפירה. Hiebei muß Folgendes auffallen: 1. Wer ist R. Isaak aus Dampierre, der

[1]) Temim Deïm 158, 194.

[2]) R. Joseph Kolon Rechtsgutachten, 52 sagt: על מה אדני התוס' המבעו אם לא על דברי ר"ת ופירושיו או מי ירה אבן פינתה אם לא רבינו יצחק הידוע בעל התוספות.

ja früher noch gar nicht genannt ist? Wenn aber dem Sinne nach kein Anderer, als der Neffe R. Tams gemeint sein kann, warum heißt er auf einmal aus Dampierre? 2. Warum ist die Nachfolge des R. Isaak b. Abraham in einem besondern Absatze und zwar als auf Is. aus Dampierre folgend, hervorgehoben, während doch unmittelbar darauf die verschiedenen Nachfolger des Is. aus Ramerü zusammen aufgezählt werden? Endlich 3. Woher kommt es, daß für viele andere Städte Schüler des R. Isaak als seine Nachfolger genannt werden, und gerade für Ramerü, den vermeintlichen Sitz des Lehrers, nicht?

Wenn man jedoch hieraus schließen wollte, daß Isaak aus Dampierre in diesem Responsum verschieden sei von Is. aus Ramerü, so wäre das falsch. Denn R. Is. ben Samuel wird auch bei andern Autoren R. Is. aus Dampierre genannt. R. Abraham b. Nathan Jarchi citirt in seinem Buche Hamanssig [1]) רבותי הקדושים מרנפיירא auch רבינו הקדוש מרנפיר,[2]) endlich auch ausdrücklich רבינו הקדוש ר' יצחק מרנפיר.[3]) Wenn schon der Ehrentitel רבינו הקדוש, den wir bei keinem andern Tossafisten finden, auf R. Is. b. Samuel hinweist, der auch von seinen Jüngern, R. Simson b. Abraham, R. Baruch b. Isaak, R. Juda Sir Leon oft so genannt wird, so läßt ein näheres Eingehen auf die angeführten Stellen des Hamanhig keinen Zweifel darüber.[4]) Auch Mard. Gittin No. 368 und nach ihm die Glossen zu Ascheri Gittin 4, 7 citiren R. Is. aus Dampierre und meinen keinen Andern als R. Is. b. Samuel.[5])

Wenn nun zweifellos feststeht, daß R. Isaak b. Samuel auch als Ri aus Dampierre bezeichnet wird, welches ist sein Verhältniß zu dieser Stadt?[6])

[1]) S. 90, No. 101 der ed. Berlin 1856.

[2]) S. 89, No. 96.

[3]) S. 9, No. 8. S. 31, No. 51. S. 87, No 86. S. 106, No. 151.

[4]) Vergl. No. 96 mit Toss. Beza 17, 6 אמר; ferner S. 90 No. 101 mit R. Ascher zu Bechorot 3, 5 und Tur Orach Chajim 498: ferner No. 51 mit Semag, Gebot 28.

[5]) Vergl. die im Text angeführten Stellen mit Toss. Gittin 80 a ושם.

[6]) Herr Professor Dr. Graetz bemerkt (Gesch. VI, S. 396, Anm. 1) zu der in Rede stehenden Stelle des Lurjaschen Responsums: „Hier scheint Isaak aus Dampierre mit Isaak, R. Tams Neffen, der als Hauptautorität aufgeführt ist, identificirt zu werden, so daß er aus Damp. stammte und in Ramerü dem Lehrhause

Hierüber giebt uns R. Isaak selbst in einem Responsum Aufschluß, das uns im Or Sarua des R. Is. aus Wien (Sitomir 1862, Seite 126, No. 442) erhalten ist. In demselben kommt nämlich die Stelle vor: כשהייתי ברמרו אחר יציאת רבי משם קורם שהלכתי לדור בדמפיי"ר פ"א הלך רבי מטרוי"ש לרמרו להוציא ספריו ומטלטליו משם בערבות של לם"ד ליטרין וכו'. Aus derselben ergiebt sich: 1. daß R. Tam nicht bis zu seinem Tode dem Lehrhause in Ramerü vorgestanden, sondern vielleicht in Folge der Plünderungen der Kreuzzügler,[1]) diese Stadt verlassen und nach Troyes, der klassischen Lehrstätte seines Großvaters, zurückgekehrt, dort seine Lehrthätigkeit fortgesetzt hat. Von diesem Zeitpunkte an verlor Ramerü seine Bedeutung als Mittelpunkt des Talmudstudiums in Nordfrankreich für immer.[2]) R. Tam kehrte nur dahin zurück, um seine Uebersiedelung nach Troyes zu einer definitiven zu machen, indem er seine Bibliothek und Mobilien abholte, was ihm nicht ohne eine Bürgschaft von 30 Pfund gelang. Auf dieser Reise befand sich der damals noch im jugendlichen Alter stehende Schüler und Neffe R. Tams, R. Is. b. Samuel, in seinem Gefolge,[3]) oder derselbe war in Ramerü, seinem wahrscheinlichen Geburtsorte, auch nach dem Abzuge seines Oheims zurückgeblieben, doch nur um ihn gleichfalls bald zu verlassen. Denn es geht 2. aus der angeführten Stelle im Responsum R. Isaaks hervor, daß er sich nach Dampierre begeben, um dort seinen dauernden Wohnsitz aufzuschlagen (לדור). Dort gründete er auch ein Lehrhaus, oder verlieh dem bereits bestehenden durch seinen Namen und seine Gelehrsamkeit neuen Glanz. Denn daß

[1]) S. Graetz, Geschichte VI, S. 212

[2]) Auch der Umstand, daß die von R. Tam berufenen und geleiteten Synoden in Troyes und nicht in Ramerü tagten, spricht dafür, daß letztere Stadt schon bei Lebzeiten R. Tams aufgehört hatte, Sitz des Lehrhauses zu sein.

[3]) Daß R. Is. b. Samuel in seiner Jugend auch in Troyes gewesen und dort nach R. Isaak b. Ascher ha-Levi den Aeltern gesprochen, wissen wir aus einem Responsum des R. Simson b. Abr. bei Mord. Chullim 697. Daß R. Is. bei dem Besuche R. Tams in Ramerü noch sehr jung war, ersieht man daraus, daß er der rituellen Frage, die damals vorkam, noch keine volle Aufmerksamkeit schenkte und auch später der damals getroffenen Entscheidung nur undeutlich sich erinnerte. S. die Stelle bei O. S. a. a. O.

zu Dampierre ein Lehrhaus war, geht aus den oben erwähnten Anführungen Abrahams b. Nathan, der so oft von seinen Lehrern zu Dampierre spricht und außer R. Is. noch einen R. Joseph b. Simon aus D. namentlich citirt (S. 39, No. 14) unzweifelhaft hervor. Dahingegen findet sich nirgends auch nur eine Andeutung, daß die Schule zu Ramerü nach dem Scheiden R. Tams aus dieser Stadt wieder aufblühete, oder daß R. Is. ben Samuel einem dortigen Lehrhause jemals vorgestanden hätte. Dieser lehrte vielmehr bis zu seinem Tode in Dampierre, und wenn er dennoch auch R. Is. aus Ramerü heißt, so hat dies darin seinen Grund, daß er dort geboren war.[1]) Jetzt verstehen wir, warum keiner seiner Schüler den Lehrstuhl in Ramerü einnahm, es war eben schon bei Lebzeiten R. Isaak's keiner daselbst vorhanden. Dagegen folgte ihm der älteste und bedeutendste seiner Schüler im Lehramte zu Dampierre, nämlich R. Isaak b. Abraham. Diese Thatsache schreibt Lurja im ersten Passus mit und darum nennt er hier R. Isaak ben Samuel aus Dampierre אחר שנפטר ר' יצחק מדנפיר' מלך ר' יצחק בן אברהם, der specielle Nachfolger R. Isaaks auf dem Lehrstuhle zu Dampierre war eben R. Is. b. Abr. Der andere Passus zählt dann die sonstigen Lehrer in dem Zeitalter nach Ri auf, und hier nennt ihn Lurja nach seinem Geburtsorte Ramerü. Unter diesen Nachfolgern ist auch R. Is. b. Abraham nicht vergessen, er ist der R. Isaak בחפירה.[2]) Hiermit findet aber auch eine andere Schwierigkeit leicht ihre Lösung. In unseren Tossafot ist nämlich zweimal[3]) R. Isaak aus-Dampierre angeführt, und an beiden Stellen ist R. Is. b. Samuel offenbar nicht gemeint.[4]) Wer ist es aber sonst? Eben unser

---

[1]) Im Respons. Lurjas heißt es da, wo R. Isaak zuerst genannt ist, richtig ר' יצחק מרומנ. Das spätere ברמג ist hiernach zu emendiren, aus מ ist ב geworden.

[2]) Das ת ist aus דג corrumpirt.

[3]) Sabb. 143 a ואם Ketub 21 b האמר.

[4]) Sabb. a. a. O. folgt unmittelbar auf die von Is. aus D. mitgetheilte Ansicht ואין נראה לר"י. In Ketub a. a. O. kommt zwar dergleichen nicht vor, doch erkennt, wer mit der Methode Ri's einigermaßen vertraut ist, bald, daß er hier nicht gemeint ist. Außerdem kommt an den Parallelstellen B. Mez. 12b כותבין und Gittin 26 b ליתא diese Ansicht nicht vor, was, wenn Ri gemeint wäre, [illegible]

R. Isaak ben Abraham, der seinem Lehrer als Haupt der Schule zu Dampierre folgte und daher gleich diesem Is. aus Dampierre genannt wurde. Glücklicher Weise besitzen wir noch ein Zeugniß, daß R. Is. b. Abraham ebenfalls מרנפירה genannt wurde [1]), und zwar ist er in einer Form citirt, die darauf hinweist, daß es noch einen andern, durch den Vaternamen von diesem unterschiedenen Is. aus D. gab. Die Anführung lautet nämlich: R. Is. aus Dampierre b. Abraham, zum Unterschiede von Is. aus D. b. Samuel. —

Wir haben somit zwei Tossafisten, die nach ihrer Funktion als Schulhäupter an einem und demselben Orte Is. aus Dampierre hießen. Doch hat sich bei dem Einen, dem großen Redakteur der Tossafot, dem verehrten Lehrer so vieler bedeutender Männer, diese Ortsbezeichnung abmählich verloren, da er allgemein unter dem Namen „unser Lehrer Isaak" abbrevirt „Ri" bezeichnet wurde. Nur der ältere Abr. b. Nathan, der kurz nach dem Tode Ri's seinen Hamanhig schrieb, nennt ihn noch mit Vorliebe zuweilen seinen heiligen Lehrer aus D.

Wie sehr bei den Spätern die Bezeichnung R. Isaaks ben Samuel als aus Dampierre in Vergessenheit gekommen war, beweist Mardochai, der ein מכתב ר"י מרנפירה anführt und bald darauf in derselben Materie ר"י citirt. Aus Tossafot ersehen wir, daß R. Is. b. Samuel Autor beider Meinungen oder Normen ist, deren letztere nichts weiter als eine Consequenz der ersteren ist. Aus der Zeit, da beide Isaake noch mit der Bezeichnung: „aus D." genannt wurden, datirt auch für b. Samuel das Beiwort הזקן, für den Abraham הבחור.[2])

Dr. Buchholz.

---

[1]) Glossen zu Maim. חמ"ום ה' 8, 5 und bestätigt bei Or Sarua S. 26, No. 43, wo dasselbe aus dem יסוד des R. Is. b. Abraham mitgetheilt wird. Auch im Rokeach § 283 soll, nach Zunz Z. G. u. L. S. 50 R. Is. aus D. b. Abr. citirt sein.

[2]) Hiernach hat also Zunz a. a. O. Recht, seinen Isaak aus D. (den in Toss. vorkommenden) als von Ri verschieden und um 1220 blühend, und Graetz ebenfalls Recht, den seinigen (den in Lurjas Responsum genannten) als mit Ri identisch und nach Hamanhig als bereits um 1205 verstorben zu bezeichnen. S. die oben angef. Anm. zu Bd. VI der Geschichte S. 396.

Bibliographische Materialien.

In Betreff des bei den Alten in hohem Ansehen gestandenen Werkes ס׳ העתים des R. Jehuda ben Barsilai aus Barcelona, wird uns von R. Simeon Duran R. G. A. Th. 1, No. 15 die nähere Auskunft ertheilt, daß Decisionen hinsichtlich der Festritualien דיני מועד dessen Inhalt bilden. Da indessen auch öftere Citate aus diesem Werke in gar keiner Beziehung zu den Festen und deren Rituale stehen, wie z. B. in Temim Deïm No. 104, ibid. No. 142, R. Ascher ben Jechiel Hilch. Sefer Thora am Ende, Agur ed. Offenbach f. 109a, so gelangen wir zu dem Schlusse, daß die qu. Angabe des R. Simeon Duran nicht auf Autopsie, sondern lediglich auf bloße Combination beruht. Er faßte nämlich עתים in der recipirten Bedeutung „Zeiten," parallel dem sinnverwandten זמנים auf: wie ja auch die über die gesetzlichen Bestimmungen der Feste handelnde Abtheilung des großen maimonidischen Werkes, den Namen ספר זמנים führt. Unser Autor hingegen scheint für die Benennung seines Werkes das Wort עתים von der Wurzel עות, vergl. Jes. 50, 4 לעות את יעף דבר abgeleitet. und ihm die entsprechende Bedeutuug „Belehrung, Gesetzkunde" vindicirt zu haben. Es wäre dies genau dieselbe Etymologie, welche in Bezug auf das qu. Nomen, R. Salomo Parchon in seinem Lexicon sub rad.: עות, ausführlich entwickelt hat. Durch diese Annahme wurde nunmehr der Namen dieses Buches, wenn sich auch, wie erwiesen, sein Inhalt keineswegs bloß auf die Festritualien allein beschränkte, gerechtfertigt erscheinen.

Dem Seitens unserer Literarhistoriker gefertigten Verzeichnisse der Tosafisten mögen als ergänzender Nachtrag noch hinzugefügt werden: R. Jedidja, dessen Tosafot zu Tr. Moëd Katan zu wiederholten Malen in den Novellen des R. Jomtob ben Abraham zu diesem Traktate; R. Moses ben Chisdaï, alias R. Moses Taku, Verf. des כתב תמים, dessen Tosafot in R. Israel Brünn's Responsen No. 207 und 271 angeführt werden; R. Moses

„der Tosafist aus Sens" wird von R. Aron Hacohen aus Lunel in s. Orchot Chajim f. 76, 6 erwähnt.

Zu den Commentatoren resp. Glossatoren einzelner Talmudtraktate zählten ferner R. Baruch ben Isaac (Verf. des Sefer Hatternuma) und R. Baruch b. Samuel (Vf. des Sef. Hachochma), Beide als bedeutende Autoritäten auf dem Gebiete der Halacha bekannt. Des Ersteren Glossen zu Tr. Tamid werden bekanntlich von Tosafot Joma 16, 6 sowie von di Bertinoro, Tamid III, 9, und des Letzteren Erläuterungen zu Tr. Nedarim in dem Commentare des R. Jomtob ben Abr. zu Nachmanides Hilchoth Nedarim f. 1 citirt. Wer nun von diesen Beiden den eigentlich mit dem in unseren Tosafot öfter ohne jegliche weitere Bezeichnung genannten R. Baruch, gemeint sei, dürfte demnach immerhin noch unentschieden bleiben. Vergl. Zunz zur Geschichte und Literatur S. 36.

Gelegentlich sei hier noch auf die Variante bei R. Isserlein Terumat Hadeschen No. 335 aufmerksam gemacht, welche die in unseren Tosafot Kidduschin 43 b befindliche Notiz des R. Jacob aus Coucy, im Namen des R. Jacob aus Chinon referirt. S. Zunz z. G. und L. S. 50.

Asulaï שה״נ s. v. R. Jacob ben Jakir, Lehrer Raschi's, schreibt diesem, mit Hinweis auf R. Aron Hakohen Orchot Chajim f. 41 a, die Autorschaft eines Commentars zu den Gebeten zu. Die allegirte Stelle lautet also: וכן נמי כתב הר״י בר יקר בפי׳ התפלות שחבר וכו׳. Die uns hier vorliegende Abbreviatur ist jedoch von Asulai verkannt worden, und muß solche vielmehr in ה״ר יהודה aufgelöst werden. Abgesehen davon, daß in vorgedachtem Werke R. Jacob b. Jakar nirgends, R. Jehuda b. Jakar hingegen, ziemlich häufig citirt wird, bilden gerade Gebete und Benediktionen, d. h. deren Erläuterungen und gesetzlichen Bestimmungen. Das Sujet der beregten Citate; siehe Orchot Chajim f. 5 a, b, 7 d. 11 a. 64 c. Wir gewinnen hierdurch die evidente Ueberzeugung, daß der Autor des qu. Commentars keineswegs R. Jacob, sondern R. Jehuda ben Jakar gewesen sei.

Das von ראב"ד III verfaßte Werk אסור משהו ס' ist mit dem in Kol bo בשר בחלב ה' angeführten איסור והיתר ס' desselben vollkommen identisch; in diesem Citate wurde, mit Uebergehung des eigentlichen Titels, bloß die Tendenz des Buches bezeichnet. Ein anderes Werk ähnlichen Inhalts, welches gleichfalls איסור משהו genannt ist, hat R. Meschullam zum Verfasser, und wird wiederholt in R. Salomo ben Abdereth תורת הבית הארוך citirt. (S. das. ה' מליחה ש' ג' und ה' שחיטה שער ה'). In Bezug auf ראב"ד III bemerkt Asulai, daß R. Moses Haddarschan und R. Meschullam dessen Lehrer gewesen; hierzu ist noch zu ergänzen „und der (als Alfasi's Schüler bekannte) R. Ephraïm." Dieses seines Lehrers, thut unser Autor zu wiederholten Malen in seinem Commentare zu Tr. Tamid Erwähnung.

Asulai שה"ג s. v. R. Isaac Halevi, widerlegt die Angabe Conforte's: R. Isaac ben Jehuda Halevi sei Raschi's Lehrer gewesen, durch den aus verschiedenen Quellen geführten Nachweis, daß Raschi ein Schüler sowohl des R. Isaac Halevi als auch des R. Is. b. Jehuda gewesen. Dies muß allerdings zugestanden werden, da der stets ohne Erwähnung des Namens seines Vaters genannte R. Isaac Halevi als ein Anderer und zwar älterer Lehrer Raschi's bekannt war. Nichtsdestoweniger ist Conforte im Rechte, indem in der That R. Isaak ben Jehuda kein Anderer war, als der gleichen Namens mit dem Epitheton הלוי. So referirt R. Ascher b. Jechiel zu Tr. Rosch Haschana IV: R. Is. b. Jehuda habe in Mainz die Benediktion והשיאנו in die Liturgie des Neujahrs- und Versöhnungsfestes aufgenommen; Abudirham סדר תפלה ר"ה berichtet ganz dasselbe von eben R. Isaac ben Jehuda Halevi. — Conforte's Berufung auf Tosafot Succa f. 35 b, woselbst R. Isaac Halevi und R. Isaac ben Jehuda Halevi identificirt werden, hatte nur den Zweck zur Vermeidung einer sonst nöthig gewesenen Emendation in Tosafot, die dort geschehene Confundirung dieser beiden Namen trotz der Abweichung von dem Usus, als statthaft zu erklären, da unter R. Isaac Halevi ja auch R. Isaac ben Jehuda Halevi verstanden werden durfte. Vorgedachter älterer Lehrer Raschi's, auch סגן לויה genannt, wird in der Regel noch näher bezeichnet von Einigen (s. R. Ascher zu Chullin IV) „aus Vitry," welches sein Geburts-

ort gewesen zu sein scheint, von Andern (s. R. Sal. Loria Responsen No. 29) „aus Worms," woselbst er gewirkt hatte. Beispiele dieser Art sind durchaus nicht selten: so wird R. Serachja Halevi, Verf. des Maor, bald „aus Gerundi," bald „aus Lunel;" R. Ascher ben Jechiel bald „aus Toledo," bald „Aschkenasi" genannt. In Betreff des R. Isaak ben Jehuda Halevi sei hier noch bemerkt, daß Mainz sein Wohnsitz war, indessen scheint (siehe Hagahot Maimon. zu Hilch. Tefilla XIII) späterhin auch Worms ein Wirkungskreis gewesen zu sein.

Es wäre ein arger Anachronismus, wollte man sich durch den Gleichklang der Namen verleiten lassen, den R. Dossa, Sohn des Gaon R. Saadia Alfiumi (s. Asulai s. v. הר"ף) mit dem in R. Bezalel Aschkenasi's Schitta zu B. Kama I citirten R. Dossa Gaon ben Gaon, zu verwechseln. Zur Zeit des Letzteren war, das Gaonat schon längst erloschen; daher es auch nicht befremden kann, daß jenes Citat die Aufrechthaltung einer halachischen Meinung R. Hai Gaon's gegenüber der solche bekämpfenden Ansicht des R. Samuel Hanagid zum Gegenstande hat. Die Bezeichnung Gaon für den letztgenannten R. Dossa und dessen Vater gehört unstreitig einer viel späteren Zeit an, wo man dieses Prädikat jeder Autorität auf halachischem Gebiete freigebig beizulegen pflegte.

In dem gegen Ende des Werkes ראב"ן befindlichen, von R. Samuel ben Meïr aus Ramerü an R. Elieser ben Nathan in Mainz gerichteten Responsum, wird Letzterer als der Eidam des hochgefeierten R. Leontin begrüßt. Der französische Vulgärname Leontin = Leon entspricht bekanntlich dem hebräischen Eigennamen יהודה, während der Schwiegervater des R. Elieser, R. Eljakim ben Joseph war. Die Frage nun, wie diese Namen wohl zu vereinbaren seien? ist für mich noch eine offene, und würde deren freundliche Beantwortung mich zu Dank verpflichten. Schließlich sei hier noch bemerkt, daß in der Jesnitzer Folioausgabe des Schaare Dura 32 a sich der auf R. Jehuda ben Meïr Hacohen מ"ה bezügliche Passus Lehrer des R. Gerschom שהיה מכונה שי"ר ליאו"ן als falsch kennzeichnet, indem meines Wissens R. Jehuda ben Isaac aus Paris ausschließlich „Sir Leon" genannt

wurde, wohingegen der R. Jehuda Hakohen allgemein unter dem Namen R. Leontin bekannt war. An dieser Stelle muß es vielmehr heißen: שהיה מכונה רבי ליאונטין, wie in der ältern Ausgabe Venedig 1564 in 4° auch richtig angegeben ist.

Die Autorschaft des 1487 zu Neapel gedruckten Commentars zu den Sprüchen Salomo's wird von Sabbatai fälschlich dem berühmten witzigen Dichter Immanuel ben Salomo Romi Manoello zugeschrieben, während thatsächlich R. Immanuel ben Jacob dessen Verfasser war. Wahrscheinlich ist dieses Quiproquo dadurch entstanden, weil Sabb., der das Werk aus eigener Anschauung nicht kannte, um so weniger Anstand nahm, den Dichter Immanuel als den Autor zu bezeichnen, als gedachter Commentator gewöhnlich nur kurzweg R. Immanuel genannt wurde, und ihm aus früherer Zeit kein anderer Schriftsteller dieses Namens als eben unser Dichter bekannt war. Hierin durfte er vermuthlich durch den Umstand bestärkt worden sein, daß Manoello im ersten Capitel der Machberot an der Spitze seiner dort namhaft gemachten literarischen Produktionen, ausdrücklich seinen Commentar zu den Sprüchen erwähnt. יאמרו עליו — der Dichter spricht hier von sich in der dritten Person. —

פלוני חבר פירוש משלי על דרך היסוד הנעלה וכל רז לא אנים ליה.

Sabbatai trug weiter kein Bedenken, dieses sicherlich bloß citirte Opus mit dem zu Neapel gedruckten zu identificiren, und Heilprim sowohl als Asulai haben in gutem Glauben diese Angabe ihrerseits wiederholt.

Abr. Cohn.

Recenſionen.

Das Leben Jeſu; für das Volk bearbeitet von **Dr.** Fr. Mook. Zürich. Verlags-Magazin. 84 S.

Eine hiſtoriſche Erſcheinung, die Jahrtauſende beherrſcht hat wie das Chriſtenthum, die jetzt zwar ihren Zenit überſchritten hat und im Niedergang begriffen iſt, aber auch jetzt noch Millionen Seelen der Inbegriff aller Seligkeit iſt, muß ſelbſt von ihrem Gegner mit Würde und Vorſicht beſprochen und bekämpft werden; die Waffen herausfordenden Spottes, witziger Cynismen, ſie kehren ſich wider den Angreifenden. Nur der ſittliche Ernſt, dem man es anmerkt, wie es ihm weh' thut, der Menſchheit ihre beglückende Illuſion zu zerſtören, wird Gehör und Beachtung finden. Glaubt denn Hr. Mook, der ſeine Polemik gegen das Chriſtenthum mit cyniſchen Redensarten würzt, dadurch das Volk zu gewinnen? An ſolchem Volk, das ſich durch dieſe Mittel locken, das ſich ſeine Heiligthümer wegwitzeln läßt, hat keine Religion etwas zu verlieren; ernſte Naturen, und ſeien ſie auch die ausgeſprochenen Gegner des Chriſtenthums, wollen nichts gemein haben mit dieſer Libertinage, welche die Reſultate der Wiſſenſchaft verunglimpft, indem ſie ſich zu eigen macht. Wie vieles iſt ſchon geſagt worden über den Einfluß, den der Kultus der Aſtarte, der **magna Dea Syria**, der Venus, auf das Chriſtenthum ausgeübt hat. Aber je härter die Kritik iſt, deſto ſtrenger und ernſter muß ihre Haltung ſein! Hat man ſchon jemals gehört, daß ein Richter dem Delinquenten ein Todesurtheil mit höhnender Miene mittheilt? Und iſt es ein Kleines, die Religion, welche jetzt noch die Welt beherrſcht, als ein Gebilde des Wahnes zu bezeichnen? Schon dies Eine, daß ein Wahn den Geiſt der civiliſirten Menſchheit umſchlingt, müßte jedes loſe Wort, der aus dem Gehege der Zähne ſich hervorwagt oder gar zu dauerndem Sein ſich auf's Papier drängt, zurückſcheuchen. Solche ſchonungsloſe Feinde aber hat nur die **ecclesia militans**, nur der Druck der Gewiſſen erzeugt ſo heftigen

Gegendruck; nur die Kirche, welche den jungen Mann sogleich bei seinem Eintritt in's geistliche Amt durch einen Eid verpflichtet, was er bis an sein Lebensende zu glauben habe, die ihn unter das Joch einer veralteten Dogmatik spannt, erzeugt sich solche Widersacher, weckt immer aufs Neue den grausen Schlachtruf: écrasez l'infame. Nicht ohne Stolz denkt der Jude bei der Lektüre derartiger Schriften an seinen eigenen Glauben. Wann hat jemals ein Jude so viel Schmutz gehäuft, um darin die Religion seiner Väter zu ersticken? Auch die jüdische ecclesia pressa ist viel geschmäht worden; aber das thaten die Fremden, oder höchstens waren es die bezahlten Knechte der herrschenden Kirche. Wir haben die Schrift des Herrn Mook nur erwähnt, um auch unserseits Protest zu erheben gegen die Kampfesart mit dem Christenthum, welche aus wohlfeilen Zweideuteleien sich zusammensetzt und dadurch die Sache der Wahrheit selbst zu einer zweideutigen macht. Die Schrift ist wissenschaftlich ganz werthlos.

Der jüdische Kalender historisch und astronomisch untersucht. Eine vom jüdisch-theologischen Seminar gekrönte Preisschrift, von Dr. Adolf Schwarz. Breslau. Schletter'sche Buchhandlung (H. Skutsch) 1872. 136 S. Gr. 8.

(Schluß.)

Der dritte Haupttheil „Astron. Berechnung der Moledoth und Tekuphoth" berechnet die Novelunien und Quatember mit Hilfe der Elemente der Sonnen- und Mondbahn und vergleicht diese mit den Daten unseres Kalenders, wobei der Herr Verfasser auf die Theorie der Planeten eingeht, „um den eigentlichen Gegenstand dieses Theiles der Arbeit in's klare Licht zu stellen". Bei dieser Partie hat der Herr Verfasser Leser im Auge, die mit den Rechnungen und technischen Ausdrücken in

der Astronomie vertraut sind. Mit anderen Worten, er setzt Bekanntschaft mit der Astronomie voraus, was bei Fachmännern wohl anzunehmen ist. Eine populäre Darstellung dieses Theiles würde ein besonderes Buch einnehmen. Es werden nun die Elemente der Sonnenbahn festgestellt, wobei als Beispiel die Berechnung einer mittleren und einer wahren astronomischen Tekupha angegeben. Zwischen dieser und der Samuel'schen und Addaschen findet eine Differenz statt. Dann folgen die Elemente der Mondbahn, wobei der wahre Ort des Mondes und die geometrische Länge und Breite desselben für ein bestimmtes Datum berechnet wird. Endlich werden die Perturbationen besprochen und die mittlere und wahre Conjunction bestimmt, wobei sich gleichfalls eine Differenz gegen den kalendarischen Molad herausstellt (75—120). Trotz dieser Differenz ist es nicht nöthig, Rücksicht darauf zu nehmen, wie es der Herr Verfasser am Schlusse seines Werkes zu begründen sucht (S. 120—121). Dem Werke selbst sind noch 10 Tabellen zu den astronomischen Rechnungen angehängt (S. 122—135).

Aus dem bisher Gesagten ergiebt sich, daß der Verfasser einen reichen Inhalt in einen engen Raum zusammengedrängt hat; aber wir müssen zu seinem Ruhme hervorheben, daß er nicht in den gewöhnlichen Fehler raumsparender Autoren verfallen ist, kurz zu sein auf Kosten der Klarheit. Nein, sein Vortrag ist hell, durchsichtig, wir möchten sagen auch interessant. Dieses letztere Beiwort will allerdings nicht bedeuten, daß Leute, die an einer spannenden Romanlektüre Wohlgefallen finden, sich an diesem Buche besonders ergötzen werden. Aber die Würze, welche der Gegenstand verträgt, hat ihm der Autor reichlich gegeben. Nicht nur trockene mathematische und astronomische Formeln finden wir in dieser Abhandlung, sondern auch die lebendigen Beziehungen der Kalenderordnung zum Leben, zur Geschichte unseres Volkes treten im scharfen Umriß heraus; die Darstellung ist sonach im edelsten Sinne fesselnd; wer an einer gesunden, wissenschaftlichen Methode Freude hat, wird dem Verfasser gern von Station zu Station auf dem an überraschenden Einsichten reichen Wege folgen.

Zuckermann.

Aktenſtücke der Frankiſten in Polen.

(Fortſetzung.)

Extrakt aus dem gerichtlichen Protokoll d. d. 2. Aug. 1756.

Anno Domini Millesimo Septingentesimo Quinquagesimo Sexto Die Lunae, secunda Mensis Augusti, Czarnokozieniciis in Podolia. Coram officio et Actis Curiae Illustrissimi, Excellentissimi et Reverendissimi Domini Nicolai a Dembowa Gora Dembowski, Episcopi Camen ecensis Podoliae, Praepositi Generalis, Commendatarii Miechoviensis, Equitis Aquilae albae, comparentes personaliter infra Scripti Judaei: Leizor et Ruhim Jezierzanenses, Chaimno Maskovicz Kopyczynensis, Leybko Nadworny, Leybko Schejowicz Rabinowicz, Moszko Davidowidz Zbrzezenses, Herszko Szmuytowicz, Jeko Motyiewicz Buscenses, Notko Phaley Mejorowicz, Moszko Leybko Abrahamowicz, Schimeon cum filio Jankiel, Lankorunenses, Lisa Sloma Rohatynenses cum numerosa familia, Leyba Herszko, Satanovienses, Moszko Israelowicz cum filio Jose de Nadworna, Nosen Aaronowicz Leopolitanus, Zelik cum filio Leybko Szlomowicz, alter Leybko Szlomovicz, suo et aliorum ubivis terrarum, Gentium et Locorum dispersorum, reperibilium, absentium, unum idemque sentientium cum expresso et tacito consensu omnium nomine, mente et spiritu, coram Deo, Adonay, Elochim, Jehowach, terribili et omnipotentissimo, cunctisque spiritualis et saecularis Regiminis Potestatibis, et Jurisdictionibus, solennissime manifestantur. Quoniam ipsi post tam diuturnam perverso, imo absurdissimo sensu sacrae scripturae veteris Testamenti explicationem, tandem gratia Domini, mirabilia facientis, excitati, tanquam cervus ad fontes lucidiores currunt et ad emendationem sensus conformare se legi Moysis, Prophetis et saniori Eorum in libris suis, antiquitate et auctoritate commendatissimis, interpretationi exoptando anhelantes festinant. cui tamen suo piissimo velle

atque optimo diverso tempore conflatum a diversis (qui cum magna injuria patientissimi Dei, spiritum ejus mendaciis compulerunt, obtemperare) prout Thalmud seu Commentator, complectens in Deum, ejus opera mirabilia, omnipotentiam, Praecepta, Charitatem, Iustitiam, Aequitatem, deinde sanum Judicium, innumera blasphema ridicula, absurda, artem mali genii redolentia capita et doctrinam, adversatur idemque summis Potestatibus, uti cito eredulos inficiciens, quamvis aeterno exstitit devotum rogo, interea hucusque retinetur, docetur amplificatur, nonnullibi proh dolor! in laqueum et suffocationem plurimorum receditur; ita illud cum suis compilatoribus et retinentibus et amplificantibus, ut tale in aeternum rejiciendum, abrogandum perpetuoque anathemate damnandum aggrediuntur constantissime, quo sine reminiscentia abjecto, conculcato penitus eraso cum infinita eidem Adonay Deo soli et unico gratiarum actione, qui tandem in fine saeculorum, memor verbi sui, illas Israel reliquias, sedentes dies multos sine Rege et sine Principe et sine sacrificio et sine altari et sine Ephod et sine Teraphim reverti quaerere illum Dominum Deum illorum permisit et ipse congregat et viam eorum dirigit. Puncta quid sentiant, doceant et foveant detegunt. Primo, nos credimus quidquid Deus in veteri Testamento praecipit credere et docuit. II Sacra scriptura ab homine non potest ad litteram explicari sine gratia Dei. III. Thalmud rejiciendum, uti plenum inaudita in Deum blasphemia. IV. Est Deus unus et solus creator omnium rerum. V. Idem Deus est trinus in personis, quae personae secundum divinitatem sunt individuae. VI. Possibile est, Deum assumere carnem humanam et passionibus propter peccatum subjici. VII Jerusalem juxta Prophetias non reaedificabitur. VIII. Messias in scripturis promissus, jam non veniet. IX. Ipse deus solvet maledictionem latam in primos Parentes et genus eorum, et hic est verus Messias incarnatus. Propteo quam Professionem dogmatum inimici, suorum manifestantium, turbidam Thalmud aquam bibentes, validi et potentissimi, numero deusissimi, alio modo imbelles, sanam hanc doctrinam eorum exstirpare aggressi sunt, minimam hanc congregationem, sicut aggreditur jejunus leo praedam et conficto in se, manifestantes, copioso variorum scelerum catalogo quasi haec perpetrare et sub pallio visibilis doctrinae

occultare praesumunt, primas scintillas spiritus sancti, suffocare attentant et deglutire inhiant, nec se convictos proprio nutu verius dicendum veteri et quotidiana malitia in Deum spirantes, progenies ingrata, immemor conversationis cum Deo suo et beneficiorum ejus se manifestantes suprascriptos ejecerunt ex synagogis, anathemate percusserunt, communionem secum praesciderunt, commercia in hoc screnissimo Poloniae regno inhibuerunt et ubique calumniantur, pellunt proscribunt persequuntur et coram potestatibus, sub quarum alis tute permanent, odio summo afficiunt, quorum et minime, quia non conscii sunt, et si quid in carne, peccatis subjecta reperitur, quod non ex fonte doctrinae emanat, manifestantur ac tandem, quod constanter scripta dogmata tuebuntur, singulas nequitias Thalmudisticas protegente adjutorio, ad quod spectat, denudabunt, explicabunt et aperient. Hanc manifestationem coram supra memorato officio et actis humiliter exponunt et in perpetuam posteritati memoriam iisdem ascribere exposcunt. Salva ejusdem, si opus fuerit, in melius mutatione, sive per se ipsos, sive per Plenipotentiarium suum de consensu omnium vel nonnullorum pro temporis exigentia totamque fiduciam deponunt in sinum Clementissimorum Dominorum, quod illorum aequitate suffulti, cum ope manus Dei, Thalmud blasphemum, tanquam olim densum populum Madianitarum cum Oreb et Seb principibus, a Gedeon et exiguo ejus comite, hoc est a saniore doctrina habitante in cordibus eorum paucissimorum profligabunt salvo etc. non solum etc. praesente me quo infra Notario et aliis Cancellariae etc.

Ex Protocollo Actorum Curiae Illustrissimi, Excellentissimi et Reverendissimi Domini Domini supra nominati Episcopi Camenecensis Podoliae, Extractum et Sigillo Per. Illustris, Reverendissimi Alexandri Dunin Labeçki Scholastici Cathedralis Vicarii in spritualibus et officialis Generalis Camenecensis in Zurawno et Grudek, Bedrychow, Praepositi communitum.

(L. S.) **Casimirus Franciscus Kleyn,**

Canonicus Camenecensis Publicus Sacra Auctoritate Apostolica actorum Curiae Episcopalis et Consistorii Generalis Camenecensis Podoliae Notarius.

(Fortſetzung folgt.)

Abhandlungen.

Gibea und Geba, Gibeat-Saul und Gibeat-Benjamin.

Den bibliſchen Archäologen und Topologen iſt es zur Genüge bekannt, welche Confuſion über die Lage der Localitäten Geba und Gibea herrſcht, indem Einige beide geradezu identificiren (Knobel), und Andere ſie zwar differenziren, aber bald das eine, bald das andere näher oder entfernter von Jeruſalem ſetzen. Zu dieſer Confuſion kommt noch Gibeon, das bei griechiſch-jüdiſchen Schriftſtellern mit einer dieſer beiden Städte verwechſelt wird. Gegenwärtig führen nur noch zwei Dörfer ähnlich klingende Namen: El-Gib, Nord-Nord-Weſt von Jeruſalem, auf der Straße nach Bethoron in der Luftlinie mehr als eine geographiſche Meile, etwa 2¼ Reiſeſtunden (⅝ Meile per Stunde) von Jeruſalem entfernt, dann Giba im Norden auf der Straße nach Nablus, 1⅛ Meile entfernt von der Hauptſtadt (beinah 3 Wegeſtunden). Das Erſtere wird gegenwärtig mit Gibeon identificirt und das Letztere bald mit Geba, bald mit Gibea. Endlich wird noch nach Robinſons und Smith' Annahme auf einem Hügel Tuleil el-Ful ½ Meile nördlich von Jeruſalem (1 Reiſeſtunde) je nachdem mit Geba oder Gibea identificirt. Giba iſt demnach faſt dreimal ſo weit von Jeruſalem entfernt wie Tuleil el-Ful.

Hier soll von neuem der Versuch gemacht werden, einige Klarheit in dieses Chaos zu bringen, weil davon das Verständniß mancher Bibelverse und die Bestimmung des Schauplatzes für historische Begebenheiten in der biblischen Geschichtsepoche abhängig sind.

Vorausgeschickt muß werden, daß unsere verwöhnte Anschauung, הר als Berg und גבעה oder גבע als Hügel zu denken und zu übersetzen, durchaus falsch ist. Der Zion, welcher im Ganzen nur 2600 Fuß und der Oelberg, welcher 2724 Fuß hoch ist, werden eben so gut durch הר bezeichnet, wie der Libanon und der Hermon, welche nah an 9,000 Fuß Höhe erreichen. Man sagt eben so גבעה גבורה wie הרים גבוהים und גבעות עולם wie הררי עד, „ewige Berge." Die Verschiedenheit der Benennung scheint vielmehr auf der Formation des Gebirges oder des einzelnen Berges zu beruhen. Eben so wenig constituirt die Verschiedenheit der Geschlechtsendung einen Unterschied: גבע und גבעה bedeuten ganz dasselbe; daher kommt bei einem und demselben Schriftsteller für dieselbe Stadt das eine mal גבעה und das andere mal גבע vor. Zum Beweise dafür wird eine und dieselbe Stadt גבע בנימן und גבעה בנימן genannt (Samuel I, 13, 16; Könige I, 15, 22 גבע, Samuel I, 13, 2—15; 14, 16; II. 23, 29 גבעה). Die Frage darf also nicht gestellt werden, ob Geba und Gibea identisch oder verschieden sind, sondern es muß so formulirt werden: hat es zwei verschiedene Oertlichkeiten gegeben, welche durch Geba oder Gibea bezeichnet wurden. So formulirt, dürfte die Frage sich ganz bestimmt beantworten lassen. Wir müssen indeß von sichern Prämissen ausgehen.

In dem zweiten Zusatz zu Richter wird erzählt, daß der Levite aus dem Gebirge Ephraim, welcher seine entlaufene Frau aus Betlehem abgeholt hat, nicht in Jebus, als einer damals nicht von Israeliten bewohnten Stadt, übernachten, sondern lieber weiter bis G i b e a oder R a m a zu Esel reiten mochte (Richter 19, 13): ולנו בגבעה או ברמה. Endlich kehrte er in

Gibea ein, und dort fiel die bekannte scheußliche Unthat vor. Dieses Gibea muß also durchaus in der Nähe von Rama gewesen sein. Sie müssen auch in einer und derselben Breitenlinie gelegen haben, da es dem Reisenden gleich war, in der einen oder der andern Stadt zu übernachten. Wäre die Eine nördlicher als die Andere gelegen, so läge ihm keine Wahl vor. Nehmen wir an, daß der Levite um vier Uhr Nachmittags bei Jebus (Jerusalem) war, so konnte er doch Gibea bei Sonnenuntergang zwischen 6—7 Uhr erreichen (das. V. 15). Von demselben Gibea in der Nähe von Rama ist auch in Hosea (5, 8) die Rede: „Stoßet in das Horn in Gibea, in die Posaunen in Rama." Als Nachbarstädte werden sie auch genannt Nehemia 7, 30 אנשי הרמה וגבע. Hier steht also גבע gleich גבעה.

Dieses in der Nähe von Rama gelegene Gibea ist ohne Zweifel identisch mit גבעת שאול, der Residenz des Königs Saul. Denn der Nachtrag im Buche der Richter, welcher die Schandthat der Einwohner Gibea's[1]) brandmarken will, hat eigentlich die Absicht, den Stamm Benjamin und die Hauptstadt desselben und ganz besonders Sauls Residenz herabzusetzen. Folglich ist unter diesem Gibea, eben Gibeat-Saul zu verstehen. Diese Identität ist durch die geographischen Verse in Jesaia deutlich genug belegt (10, 29) חרדה הרמה גבעת שאול נסה. Wie allgemein angenommen wird, schildern diese Verse den Zug der Assyrier von Nordosten nach Jerusalem von Station zu Station. Die Schilderung „Rama zittert, Gibeat-Saul entflieht," bezeichnet demnach deutlich die Nachbarschaft beider Städte. Ueberall wo

---

[1]) Auf diese Schandthat spielt der Prophet Hosea an, (10, 9) מימי הגבעה חטאת ישראל שם עמדו לא תשיגם בגבעה מלחמה על בני עלה. Das Verbum עמדו ist transponirt von מעדו wie עלה statt עולה. „Mehr als in den Tagen Gibea's hast Du gesündigt, Israel, dort wo sie gestrauchelt sind. Soll sie nicht wie in Gibea Krieg erreichen gegen die Söhne der Schandthat?" Das ist der einzig richtige Sinn des Verses. Alle anderen Erklärungen sind gekünstelt.

von Gibeat-Saul die Rede ist, hat man darunter das mit Rama benachbarte Gibea zu verstehen, und eben so, wo Gibea oder הגבעה in Verbindung mit Saul vorkommt, ist es ohne weiteres Gibeat-Saul bei Rama.

In derselben jesaianischen Schilderung ist aber noch vor Rama und Gibeat-Saul von einer Station Geba die Rede und zwar in der Nähe von Michmas und dem Bergpasse: למכמש יפקיד כליו עברו מעברה גבע מלון לנו חרדה הרמה וגו׳. Aus diesem Passus folgt, daß erst ein Geba passirt werden mußte, ehe man Rama und Gibeat-Saul erreichte, und zwar in der Nähe des Passes von Michmas. Man hat diese Localität übersehen, obwohl sie in schlichter Prosa und anschaulich in Samuel beschrieben ist (1. 14, 4—5): כין המעברות אשר בקש יונתן לעבר על מצב פלשתים שן הסלע . . . השן האחד מצוק מצפון כול מ כ מ ש והאחר מנגב כול ג ב ע. Also der Paß von Michmas führte zuerst nach Geba. Dieses Geba ist also verschieden von Gibea oder Gibeat-Saul; dieses lag in der Nähe von Rama, während jenes in der Nachbarschaft von Michmas war, nur durch einen Gebirgspaß von diesem getrennt. Dieses Geba bei Michmas lag also nordöstlich von Gibeat-Saul entfernt. Es ist auch angedeutet in Nehemia 11, 31: ובני בנימין מגבע מכמש verschieden von רמה גבע (o. S. 435). Von Geba aus erklomm Jonathan den steilen Berg, um die in dem gegenüber liegenden Michmas lagernde Philister-Schaar anzugreifen; durch den plötzlichen Angriff entstand eine Verwirrung unter den Philistern, welche Sauls Wächter von Gibeat-Saul aus erblickten (das. 14, 16). Dieses Geba war also in einiger Entfernung von Gibeat-Saul, und lag zwischen dieser Stadt und Michmas, oder nach Jesaia's Schilderung waren die Stationen von Ost nach West: Michmas, Gebirgspaß, Geba, Rama, Gibeat-Saul.

Dieses Geba beim Michmaspasse scheint als das benjaminitische Geba בנימין גבע bezeichnet zu werden. Hier lag, ehe die Philister aus dem Lande gejagt wurden, ein philistäischer

Steuererheber (נציב), wohl mit einiger Mannſchaft, um der Steuererhebung Nachdruck zu geben. Dieſen Nezib vertrieb Jonathan, noch vor dem Angriff auf das philiſtäiſche Heer, aus Geba (noch daſ. 13, 5): וַיַּךְ יוֹנָתָן אֶת נְצִיב פְּלִשְׁתִּים אֲשֶׁר בַּגִּבְעָה; denn in Vers 16 wird daſſelbe Geba-Benjamin genannt: שָׁאוּל וְיוֹנָתָן בְּנוֹ וְהָעָם הַנִּמְצָא עִמָּם יֹשְׁבִים בְּגִבְעַת בִּנְיָמִן. Es iſt eben der Punkt, von wo aus Jonathan ſpäter den Angriff auf die Philiſter machte, welche in Michmas und beim Paſſe lagerten (Vergl. V. 5, 11, 16, 23). In V. 13, wo von demſelben die Rede iſt, wird es גִּבְעַת בִּנְיָמִן genannt.

Der Zuſammenhang dieſer Ereigniſſe, welche von V. 13, 3 bis 14, 23 erzählt worden, iſt folgendermaßen. Jonathan vertrieb den Nezib der Philiſter aus Geba-Benjamin. Als dieſe davon Nachricht erhielten, ſammelten ſie eine Schaar oder ein Heer, um einen Rachezug gegen die Iſraeliten anzutreten. Während die Philiſter ſich ſammelten und von ihrem Lande aus nach der Oſtſeite zogen, rief Saul die Iſraeliten zur Gegenwehr auf. Ihr Sammelpunkt war zuerſt Gilgal. Dort ſtellte ſich Samuel aber erſt ſpät ein. Von Gilgal aus zog Saul nach Gibeat-Benjamin oder Geba-Benjamin (13, 15[1]). Während deſſen ſammelten ſich die Philiſter in Michmas. Saul war zuerſt mit Jonathan und 600 Mann, welche ihm treu geblieben waren, in Geba-Benjamin (V. 16). Später begab er ſich nach Gibeat-Saul, ſeiner Heimath, um dort noch mehr Krieger zu werben. Jonathan aber war in Geba-Benjamin geblieben (14, 2). Von hier aus machte er den Ueberfall über den Paß gegen die Philiſter, wodurch die Philiſter in Schrecken und Verwirrung geriethen. Als die Wächter Sauls ſahen, was auf dem Paß zwiſchen Michmas und Geba-Benjamin vorging,[2]) befragte Saul erſt den Prieſter Achija.

---

[1]) Hier iſt eine Lücke, der Sinn erfordert, ושאול עלה גבעת בנימין.

[2]) V. 13, 16 muß ſo verſtanden werden וירא הצופים לשאול והנה ההמון בגבעת בנימין נמוג וגו׳; ſonſt wäre ja die Angabe überflüſſig. Wenn der Kampf in der Nähe Sauls, alſo in Gibeat-Saul, ſtatt gefunden hätte,

Währenddeß nahm die Flucht der Philiſter immer mehr zu, und Saul eilte mit ſeinen Mannen auf den Kampfplatz von Geba-Benjamin (V. 14, 20): ויבאו עד המלחמה. Da die Entfernung von Gibaet-Saul nach Geba bei Michmas nicht groß war, ſo konnte Saul in 1—2 Stunden auf dem Kampfplatze eintreffen und das vollenden, was Jonathan begonnen hatte. Solchergeſtalt iſt der Verlauf der Begebenheiten klar. Das was 13, 2 erzählt wird, daß Saul 3000 Mann auserwählt hat, 2000 in Michmas und Bethel (?) und 1000 bei Jonathan in Gibeat-Benjamin iſt die Prolepſis einer ſpäteren Thatſache. Die Erzählung iſt nur hier angebracht, um im Zuſammenhange darzuſtellen, wie Saul die Philiſter beſiegt hat. Erſt als Jonathan den Nezib in Geba vertrieben, ſpäter das philiſtäiſche Lager in Verwirrung gebracht und Saul die Philiſter nachdrücklich geſchlagen hatte, wurden Michmas ſowohl wie das gegenüberliegende Gibeat-Benjamin frei. Dieſe Städte beſetzte Saul als höchſt wichtige Punkte, um einen erneuerten Einfall der Philiſter unmöglich zu machen.

Noch aus einer andern Erzählung folgt, daß Geba-Benjamin verſchieden iſt von Gibeat-Saul. Der König Baaſcha legte eine Feſtung in Rama an, um den Ausgang und Eingang von Juda nach dem Zehnſtämmereich zu verlegen. Durch ein Bündniß des Königs Aßa mit Ben-Hadad von Aram wurde Baaſcha verhindert, die Feſtung zu vollenden. Das Material, Steine und Holz ließ darauf Aßa abtragen und zur Befeſtigung von Geba-Benjamin und Mizpa verwenden (Könige I. 15, 22): ויבן בם המלך אסא את גבע בנימין ואת המצפה. Wir wiſſen bereits, daß Rama und Gibeat-Saul Nachbarſtädte waren. Hätte Aßa das Feſtungsmaterial für die letztere Stadt verwenden laſſen, ſo hätte er eben ſo gut Rama damit befeſtigen laſſen können, und brauchte es

konnte Jedermann von einer Höhe aus den Vorgang ſehen, und es bedurfte dazu nicht der צפים. Dieſe waren vielmehr dazu beſtellt, in die weite Ferne zu ſpähen und das Erſpähte zu berichten.

nicht abtragen zu lassen. Daraus folgt, daß Geba-Benjamin verschieden ist von Gibea. In der Chronik (II, 15, 6) heißt es daher, er habe Geba befestigt, ohne weiteren Zusatz ויבן בהם את גבע ואת המצפה. Geba schlechthin kann nicht Gibeat-Saul bedeuten, es kann nur darunter das in der Nähe von Michmas verstanden werden. Schwerlich hat Asa die beiden Festungen gegen das Zehnstämmereich angelegt; denn dann hätte er, wie gesagt, eher die Grenzstadt Rama wehrhaft machen sollen. Sie scheinen vielmehr gegen Einfälle von Westen (Philistäer) und von Osten (transjordanische Völkerschaften) angelegt worden zu sein. Mizpa (Nebi Samwil), der höchste Punkt im Nordwesten von Jerusalem beherrscht die Gegend von der einen Seite, wie Geba am Paß vom Michmas von der Nordost-Seite. — Auch das (Samuel I, 10, 5) erwähnte גבעת האלהים scheint mit Geba-Benjamin identisch zu sein, da der philistäische Nezib sich dort aufhielt: אשר שם נציבי פלשתים (vergl. o. S. 437). Wenn Saul nach Gilgal gehen wollte (das. V. 8), so mußte er Geba-Benjamin und den Paß berühren. Doch erfordert dieser Punkt eine eingehendere Untersuchung.

Wir haben also zwei verschiedene topographische Punkte ermittelt, welche Namensähnlichkeit haben: Gibea oder Gibeat-Saul unweit Rama und Geba = Geba Benjamin, Gibeat-Benjamin unweit Michmas. Mit Absicht scheint der zweite Anhang zu Richter die erste Stadt, da er sie doch in der vorsaulischen Zeit nicht Gibeat-Saul nennen konnte, sie als גבעה אשר לבנימן (19, 4; 20, 14) zu bezeichnen, um nicht zu sagen גבעת בנימן. Nur 20, 10 wird sie גבע בנימן genannt. Da das jetzige Dorf Giba nicht weit von Michmas liegt, so mag es wohl mit dem Letztern identisch sein, aber schwerlich mit Gibeat-Saul, das vielmehr östlich von Rama gelegen haben muß. Wenn das alte Rama dem jetzigen er-Rama entspricht, so mag das alte Gibea zwischen den Dörfern Jedirah und Kulondia gelegen haben, in einer Richtung mit Rama, oder vielleicht gar mit Gib identisch sein, welches man gewöhnlich mit Gibeon identificirt.

Es muß aber noch außer diesen beiden Gibea und Geba (Gibeat-Saul und Gibeat-Benjamin) noch eine Oertlichkeit desselben Namens gegeben haben, und zwar nicht weit von Jerusalem.

Titus schlug sein Lager vor Jerusalem auf, wie Josephus erzählt, bei einem Dorfe Gabathsaule, ungefähr 30 Stadien von Jerusalem entfernt (j. Kr. V. 2, 1): *Τίτος . . . . στρατοπεδεύεται κατὰ τὸν ὑπὸ Ἰουδαίων πατρίως Ἀκανθῶν αὐλῶνα καλούμενον, πρὸς τινι κώμῃ Γαβαθσάλῃ — καλουμένῃ. σημαίναι δὲ τοῦτο λόφον Σαούλ — διέχοντα ἀπὸ τῶν Ἱεροσολύμων ὅσον ἀπὸ τριάκοντα σταδίων.* Diese Stelle fordert zu einer Beleuchtung auf.

Gabbath-Saul, d. h. Gibeat-Saul, hat zu Titus Zeit entschieden nicht mehr existirt. Der Name entstand vielleicht erst durch Josephus' Combination. An einer anderen Stelle (Altth. V. 2, 8) bestimmt Josephus die Entfernung von Gaba, wo die Schandthat vorgekommen ist, d. h. Gibeat-Saul, auf 20 Stadien von Jerusalem. Er war, wie deutlich zu erkennen ist, über die Lage der vorexilischen Städte, die zu seiner Zeit nicht mehr existirten, sehr unwissend. Aber das Dorf Gabath, wo Titus' Lager war, muß noch zu seiner Zeit existirt haben. Eine Localität dieses Namens, die Josephus oder seine Zeitgenossen Veranlassung zum Irrthum gegeben, muß thatsächlich unweit Jerusalem und zwar im Norden existirt haben, und diese Thatsache wird bestätigt, wenn man einige Verse in Jeremia scharf ins Auge faßt.

Dieser Prophet verkündete kurz vor der Zerstörung Jerusalems nicht bloß dessen Wiederaufbau, sondern auch dessen größere Ausdehnung in der Zukunft (31, 37—39): הנה ימים באים נאם ה' ונבנתה העיר לה' מסגדל חננאל עד שער הפנה. ויצא עוד קו המדה נגדו על גבעת גרב ונסב געתה. וכל העמק הפגרים והדשן וכל השדמות (ק. השרמות) עד נחל קדרון עד פנת שער הסוסים מזרחה קדש לה' לא ינתש ולא יהרס עוד לעולם.

Die Ausleger haben diese Verse dunkel gefunden, weil sie theils manche topographische Punkte nicht berücksichtiget, theils

die Klimax in denſelben nicht beachtet haben. V. 37 ſagt aus, die Stadt (Jeruſalem) werde wieder erbaut ſein von Thurm Chananel bis zum Zinnenthor. Der Thurm Chananel iſt nichts andres als der Hügel im äußerſten Nordweſten der Stadt, jetzt das Caſtell genannt, das identiſch iſt mit dem in der herodianiſchen Zeit genannten Thurm Hippikos. Das Targum hat hier ſowohl wie in der Parallelſtelle in Zacharia richtig dafür מגדל פיקום, d. h. Thurm Hippikos; שער הפנה oder שער הפנים iſt das Zinnenthor.[1]) Die Zinnenmauer lief, wie aus Parallelſtellen hervorgeht, vom Ephraim-Thor weſtlich bis zum Roßthore im Oſten. Dieſer Theil der Stadt an der Nordmauer muß damals ſchon zerſtört geweſen ſein, und der Prophet verkündet, daß er wieder erbaut werden wird, wie 30, 18 ונבנתה עיר על תלה וארמן על משפטו ישב. — V. 38 geht weiter; Jeruſalem wird in der Zukunft noch weiter ausgedehnt ſein, als in früherer Zeit.

Beiläufig ſei hier bemerkt, daß eine Vergrößerung Jeruſalems nur von der Nordſeite möglich iſt; denn im Oſten und Weſten wie im Süden hindern die tiefen Thäler eine Ausdehnung, nämlich das Thal Kidron im Oſten, Gihon oder Rephaim im Weſten und nun gar das ſteil abfallende Thal Hinnom im Süden. Wenn alſo der Prophet von einer Erweiterung der Stadt ſpricht, ſo kann er lediglich die Nordſeite im Auge gehabt haben. Alſo ויצא עוד קו המדה נגדו: „es wird die Meßſchnur noch weiter hinausgehen ihm gegenüber.“ Das Pronomen von נגדו bezieht ſich wohl auf den Thurm Chananel, d. h. die Linie der Stadt wird ſich noch über den Thurm Chananel (im Norden) weiter ziehen. Wohin? על גבעת גרב „hinauf zum Hügel Gareb.“ Der Paſſus iſt auch ſo verſtändlich. Aber die Maſora giebt noch einen Fingerzeig zum beſſern Verſtändniß an die Hand. In der **Masora parva** zu Geneſis 49, 13 iſt bemerkt zu צדון על: ר״א

[1]) פִּנָּה heißt niemals Ecke, ſondern ſtets Zinne, hervorragende Säule auf der Mauer.

סבירין ע ד וקרי על וסימניהם . . . . על גרב וכו׳. Hier an unſerer Stelle iſt alſo zu verſtehen עד גרב, d. h. alſo die Linie wird ſich wenden und ſogar bis zum Hügel Gareb hinziehen. So vertiren auch **LXX**: ἕως βενῶν Γαρήβ. Dieſer Hügel iſt zwar nicht bekannt, aber er muß im Norden von Jeruſalem gelegen haben. ונסב געתה: „Die Maßſchnur wird ſich noch wenden auf געתה.“ Hier bietet ſich von ſelbſt die L. A. גבעתה an das ב, wie öfter ſyncopirt. So hat es der ſyriſche Vertent verſtanden. ותכרך לרמתא. Der Sinn iſt alſo, daß ſich Jeruſalem bis Gibea ausdehnen werde. Da man doch nicht annehmen kann, der Prophet habe verkünden wollen, Jeruſalem werde bis an die Nordgrenze von Benjamin, bis Gibea bei Rama, erweitert werden, etwa 1⅛ Meile, ſo muß es ein Gibea näher zu Jeruſalem zu gegeben haben. Das iſt eben das von Joſephus bezeichnete Gabbat-Saul, 20 oder 30 Stadien etwa ½ geographiſche Meile nördlich von Jeruſalem. So weit werde Jeruſalem in der Zukunft reichen. V. 30 geht noch weiter: die Umgebung Jeruſalems im Süden, welche in der Gegenwart unrein iſt, wird in Zukunft heilig ſein. Dieſer Vers ſpricht nicht mehr von Erweiterung der Stadt, ſondern von Heiligwerdung derſelben. Unrein waren zunächſt die Gräberſtätten im Thale Kidron, wo Leute aus dem Volke, welche keine Erbbegräbniſſe hatten, beſtattet wurden: קבר בני העם (Könige **II**, 23, 6). Begräbnißplätze waren wohl auch für Vornehme im Süden des Zion, in der Nähe der Königsgräber, alſo im Thale Hinnom oder auch weſtlich im Thale Rephaim oder Gichon. Außerdem war beſonders das Thal Hinnom durch die Menſchenopfer verunreinigt. Hier lag die Aſche der unſchuldig verbrannten Kinder (Jeremia 19, 4, 5). Es war das eigentliche Tophet, die Scheiterhaufenſtätte. Dieſe unreine Plätze ſollen in Zukunft heilig werden, verkündet der Prophet. וכל העמק הפגרים והדשן. (vor הפגרים והדשן iſt nochmals עמק zu ergänzen) alſo das ganze Tiefthal, das Thal der Leichen und der Aſche und alle Felder bis zum Kidron-

thal, bis zur Zinne des Roß-Thores im Osten, wird heilig sein. Man braucht nicht שרמות, Keri שרמות, sinnlos wie Ewald durch Teiche zu übersetzen und es nicht noch unsinniger auf eine Wurzel רם zurückzuführen. In wiefern sollen „Teiche" zuerst unrein sein und dann heilig werden! Ewald hat die Stelle eben so verkannt, wie der griechische Vertent. Der einfache Wortsinn reicht aus, diese Verse verständlich zu machen. — Dieses Gibea nah bei Jerusalem kann füglich mit dem Berge Tuleil-el-Ful (dem Bohnenberg), nach Josephus 20 oder 30 Stadien von Jerusalem entfernt, identisch sein. Dieser Berg ragt neben dem noch höhern, nahen Mizpa (Nebi Samwil) über die andern Hügel im Norden Jerusalems hinweg. Er mochte schlechtweg גבעה „der Berg" genannt und von Josephus mit Gibeat-Saul verwechselt worden sein. —

Es hat demnach in der schmalen Zone des Gebietes Benjamin drei Punkte gegeben, welche mit dem Namen „Berg, Höhe" (גבע, גבעה) bezeichnet wurden. 1) Die Residenz Sauls an der Nordgrenze des Gebietes von Benjamin, in der Nähe von Rama. Dieses Gibeat-Saul bildete zugleich die Nordgrenze des Reiches Juda; man sagte: מגבע ועד באר שבע (Könige II, 23, 8), wie man früher, als das Reich noch ungetheilt war, מדן ועד באר שבע sagte. 2) Die Stadt Geba an dem Paß von Michmas, westlich davon entfernt; sie wird oft mit Michmas zusammengenannt. Das ist das גבע בנימין oder גבעה בנימין, oder גבעה בני בנימין. Da es östlicher als Gibeat-Saul lag, so war es von Jerusalem entfernter als dieses. 3) Das Dorf Gibea, ½ Stunde von Jerusalem, wo Titus das Lager aufgeschlagen hat. Danach sind die Angaben über diese Localität in den Handbüchern zur Geographie von Palästina, in den biblischen Realwörterbüchern und in den Schriften der Touristen zu berichtigen. Es ist besonders festzuhalten, daß Gibeat-Saul von Gibeat-Benjamin verschieden ist, und daß beide auch mit Geba bezeichnet werden.

Studien über die Septuaginta und Peschito zu Jeremia.

Von

Dr. P. F. Frankl.

Für die Erforschung der alten Versionen zu den prophetischen Schriften und die Lösung der Frage nach der Einheit oder Mehrheit der Vertenten ist es am vortheilhaftesten, mit Jeremia zu beginnen, und dies aus mehreren Gründen; zunächst, weil das Verständniß des hebräischen Textes nur an wenigen Stellen so schwierig ist, daß wir nicht gut der Hilfe der Versionen entrathen könnten, und die Prüfung über Werth oder Unwerth einer Version nur dann zu einem gedeihlichen Resultate führen kann, wenn wir uns in einer gewissen Unabhängigkeit von ihr erhalten können; dann, weil die vielen Parallelstellen in Jeremia zu Jesaia, Obadja und Habakuk uns eine Handhabe bieten, das Verhältniß des Vertenten des Jeremia zu dem des Jesaia u. s. w. einiger Maaßen zu bestimmen. Allerdings tritt manch auffälliger Punkt gleichmäßig an der Uebersetzung aller „alexandrinischen" Versionen zu den prophetischen und poetischen Büchern hervor; so z. B. wird allenthalben von der LXX das Verbum כָּשַׁל mit seinen Derivata in der Bedeutung „schwach, kraftlos sein" aufgefaßt und meist durch ἀσθενεῖν, nur in Jesaia durch die synonymen Verba ἀδυνατεῖν, κοπιάζειν und dergl. wiedergegeben, so daß es schwer fällt, zu entscheiden, ob sie es mit חָלַשׁ unbewußt vertauscht oder absichtlich damit identificirt haben. Doch ist eine derartige Uebereinstimmung in der Auffassung Eines Wortes noch kein hinreichender Grund für die Annahme eines einzigen Uebersetzers; so wenig, wie die Entdeckung einer verschiedenen Auffassung, wenn die eine nur nicht völlig sinnlos, ohne Weiteres die Verschiedenheit der Uebersetzer beweist.

Obgleich die Entstehung der Version der LXX zu den nicht pentateuchischen Büchern, wie sie uns vorliegt, voll von Widersprüchen, hier genau, dort oberflächlich, einmal geistvoll, andere

Male sinnlos, für uns ein psychologisches und geschichtliches Räthsel bleiben wird; so viel läßt sich mit Bestimmtheit sagen, in ihr zeige sich mehr die Herrschaft eines gewissen Tacts, der im Momente der Noth sich einfindet, die Schwierigkeit bald mit Geschick löst, bald auf plumpe Art beseitigt, als das Walten einer bewußten, auf feste Principien sich stützenden Ueberlegung, wie sie in der Peschito und im Targum sich zumeist kundgiebt. Daß die Peschito eine einfache, richtige und darum aus reiflicher Ueberlegung hervorgegangene Version ist, wird von Niemanden bestritten oder auch nur bezweifelt. Aber auch das jonathan'sche Targum birgt unter der agadistischen Schale meist einen für die Exegese werthvollen Kern, und wer nur erst mit seinen Gewohnheiten sich vertraut gemacht, dem kann es nicht schwer werden, ihn für die Wissenschaft auszubeuten.[1])

Wir gehen nun zur Betrachtung der **LXX** über.

I. Die LXX zu Jeremia.

Wir bemerken gleich, daß wir keineswegs im Sinne haben, die Frage eines Weiteren auseinanderzusetzen, ob es eine von der masoretischen völlig verschiedene, vielleicht gar höher als diese stehende alexandrinische Recension unseres Propheten gebe, oder nicht. Wir wollen die lange Reihe der Untersuchungen über diesen Gegenstand nicht noch um Ein Glied verlängern. Es ist eher Sache der „Erklärer" unsres Propheten, als Gegenstand einer besonderen Monographie, bei jeder einzelnen Stelle zu prüfen, welcher Recension der Vorzug gebühre. Haben wir doch an den älteren und jüngeren Monographieen, die dieser Gegenstand hervorgerufen hat, und an den Auseinandersetzungen in den isagogischen Schriften, die ihrer Natur nach auf ein Erfassen des Allgemeinen angewiesen sind, gemerkt, daß man bei mehr allgemeinen Erwägungen leicht in den Fehler verfällt, sich allzu hartnäckig auf die eine oder die andere Seite zu stellen, während es den Erklärern, mit Ausnahme Graf's, der mit rücksichtsloser Entschiedenheit für den masorethischen Text eintrat, und an den **LXX** kein gutes Haar ließ — möglich wurde, mit Besonnenheit und frei von Vorurtheilen vorzugehen. Und eigentlich ist eine nochmalige gründliche Untersuchung nicht von Nöthen. Es ist

[1]) Vgl. Frankel: Zu dem Targum der Propheten. Breslau 1872.

jetzt hinlänglich bekannt, daß weder im masorethischen Texte, noch in dem der LXX die Ordnung beibehalten worden ist, welche der Prophet seinen Weißsagungen gegeben hat. Ueber die Durchbrechung des mas. Cp. 25 bei den LXX klagen die Exegeten fast sämmtlich. Für die eigenthümliche Ordnung der Weißsagungen an die fremden Völker bei den LXX besitzen wir mehrere Hypotheſen, von denen keine, auch nur im Geringsten, befriedigt. Aber für ursprünglich hält Niemand die Ordnung der LXX, Bleek ausgenommen, der sie deshalb für älter hält, weil sie vernünftig sich nicht erklären lasse und ein Späterer wohl einen Grund haben konnte, das Unvernünftige zu ändern, nicht aber umgekehrt (!) — Grabe, Eichhorn, Movers nnd die Spätern haben diesem Gegenstande viel zu viel Wichtigkeit zuerkannt. Noch getheilter sind die Ansichten über die Versgruppen, die im masor. Texte wohl vorkommen, bei den LXX aber fehlen. Wir wollen uns hier nur über jene Versgruppen kurz aussprechen, die im mas. Texte zwei Male vorkommen, von den LXX aber nur Ein Mal übersetzt werden. Hier ist noch nichts Stichhaltiges gegen die von Spohn [1]) bereits gemachte Bemerkung vorgebracht worden, daß der Vertent meist diejenigen Gruppen weggelassen hat, die er schon früher übersetzt hatte. Man hat gar nicht nöthig, gegen den Einwurf, warum dies nicht immer geschehen sei, sich mit Spohn damit zu vertheidigen, daß man mehrere Vertenten annimmt, von denen jeder seine Eigenart mag gehabt haben — ist auch die Annahme zweier Vertenten aus später zu entwickelnden Gründen höchst wahrscheinlich, so bleibt es dennoch unstatthaft, wie man nach Spohn es müßte, die Version ganz zu parcelliren; — denn so lange bleibt Spohn's Bemerkung in voller Gültigkeit, als nicht gezeigt wird, es fehle ein doppelt vorkommender Passus bei den LXX das erste Mal und finde sich erst beim zweiten Male vor. Uebrigens trifft die Schuld des Weglassens wahrscheinlich nicht die Vertenten, sondern die Abschreiber. Jedenfalls war das 25. Cap. schon durchbrochen und hatte die Weißsagung über Egypten (Cap. 46 mas.) schon ihren gegenwärtigen Platz bei den LXX, ehe V. 10 und 11 des mas. Cap.

---

[1]) In dem Werke: Jeremia vates e versione Jndaeor. Alex. etc. a G. L. Spohn. Lips. 1794 Vol. II.

30, die Verse: וְאַתָּה אַל תִּירָא עַבְדִּי יַעֲקֹב u. s. w. bei den **LXX** ausgefallen sind. Fast ganz dieselben Worte nämlich stehen auch zum Schluß des 46. Kap. mas. = 26. Cap. der **LXX**, also im „alex." Texte örtlich früher. Nun aber kann Niemand darüber im Zweifel sein, daß die beiden Verse eher im mas. Cap. 30 am Platze sind, wo ja zu Juda und Israel gesprochen wird, als Cap. 46 mas. wo der Prophet zu Egypten spricht.

Ein Beispiel, daß der Vertent oder ein Abschreiber eine früher vergessene Gruppe am unpassenden Orte nachgetragen: Cap. 23 fehlen bei den **LXX** Vers 7 und 8 an ihrem Orte und finden sich zum Schlusse des Cap., wo sie keinen Sinn geben. Sie mögen Anfangs ausgefallen sein, entweder, weil sie schon Cap. XVI V. 14 und 15 vorkommen, oder, weil ein Abschreiber sie wegen des ähnlichen Anfangs des 5. V. vom 23. Cap., also des vorletzten Verses übersah. Erst später wurde das bemerkt, und die weggelassene Stelle bei unpassender Gelegenheit in den Text wieder eingeführt. Nirgends aber paßt die fragliche Stelle so vortrefflich zum ganzen Zusammenhange, als wie Cap. 23 V. 7 und 8, also gerade da, wo sie bei den **LXX** fehlt.[1])

Für beide Recensionen charakteristisch ist das **XXIX** C. mas. = 36 alex. Hier fehlen bei den **LXX** die Verse 16, 17, 18, 19 und 20 mas. Und in der That geht die Erklärung so leichter von Statten, wenn an V. 15: כִּי אֲמַרְתֶּם הֵקִים לָנוּ יְהוָה נְבִיאִים בְּבָבֶל der V. 21 sich anschließt, von welchem angefangen, das Schicksal und die Strafe dieser Propheten besprochen wird. Doch läßt sich die Sache nach unsrem Texte so erklären, daß Jeremia bei der Erinnerung an die falschen Propheten in Babel, die den Exilirten die Lage der im Heimathlande Zurückgebliebenen als die glänzendste dargestellt hatten, zunächst auf den Inhalt dieser Vorspiegelung eingeht und dann erst die Strafe jener Pseudopropheten für ihr trügerisches Treiben angiebt. Aber von V.

[1]) In ähnlicher Weise wurde die Zeitangabe der Weissagung über Elam (mas. Cap. 49, V. 34), welche bei den LXX gegen Anfang der Weiss. fehlen, zum Schlusse nachgeholt: *Ἐν ἀρχῇ βασιλεύοντος Σεδσκίου βασιλέως ἐγένετο ὁ λόγος οὗτος περὶ Αἰλαμ.* Mit Unrecht hat Hitzig die Authentizität dieser Angabe, die durch beide Texte bestätigt wird, verdächtigt. Seine Vermuthung darüber, wie diese Angabe entstanden, ist einerseits unnöthig, andrerseits völlig gezwungen.

24 bis zu Ende des 23. Cap. herrscht eine derartige Verwirrung im Texte der LXX, daß in dem, was vorliegt, absolut kein Sinn zu finden ist. Aus der Einen wohlgefügten Weissagung an Samajahu in unsrem Texte werden dort drei geschlagen. Die erste an Samajahu [*Σαμαίας*] lautet: *Οὐκ ἀπέστειλά σε τῷ ὀνόματί μου*, was sich wohl decken soll mit יַעַן אֲשֶׁר אַתָּה שָׁלַחְתָּ בְּשִׁמְךָ u. s. w. V. 25 mas. Die zweite an *Σοφονίας* lautet gleich dem Inhalt des Briefes V. 26 und 27 mit der charakteristischen Aenderung, daß bei den LXX לֹא V. 27 ausgefallen ist. V. 28 lautet bei ihnen: *οὐ διὰ τοῦτο ἀπέστειλεν; ὅτι διὰ τοῦ μηνὸς τούτου ἀπέστειλε πρὸς ὑμᾶς εἰς Βαβυλῶνα λέγων Μακράν ἐστιν κτλ.* V. 29: *καὶ ἀνέγνω Σοφονίας τό βιβλίον εἰς τὰ ὦτα Ἰερεμίου.* Ohne erst alle Sinnlosigkeiten dieses Textes zu rügen, was für ein Brief war das, der (V. 29) von *Σοφονίας* vorgelesen wird? Die סְפָרִים V. 25. mas. kamen ja bei den LXX gar nicht vor.

Hier hat uns der Zufall eine Charakteristik beider Recensionen in die Hände gespielt dadurch, daß wir in unmittelbarster Nähe den sogenannten Fehler der Weitschweifigkeit unseres Textes neben der vielgerühmten Brachylogie des LXX-Textes beobachten konnten.

Eigentlich ist es nicht so sehr die Qualität der Aenderungen bei den LXX zu Jeremia, die den Forscher stutzig macht, — für jede einzelne lassen sich Analoga aus der Uebersetzung anderer Bücher nachweisen, — sondern die Quantität derselben und das Zusammentreffen verschiedener Arten, denen jede einen anderen Erklärungsgrund erheischt. Da also nicht die Beschaffenheit der Abweichungen von unsrem Texte es ist, die beim Studium der LXX zu Jerem. uns befremdet, so ist es wohl gestattet, daß wir in dieser Abhandlung die Vertenten des Jerem. als Repräsentanten der hellenistischen Uebersetzer ansehen, die sicherlich nicht völlig aus ihrer Art schlugen, die wohl in etwas, nicht aber wesentlich von den Uebrigen sich unterschieden.

Wir sprechen von den Vertenten Jeremia's, weil wir die Annahme Mehrerer nicht allein für nicht unmöglich, sondern für höchst wahrscheinlich halten. Diese Annahme stützt sich nicht nur auf Beweise geringeren Gewichtes, wie etwa den, daß bloß Cap.

33, Vers 12 יהוה אלהי הצבאות durch *κύριος δυνάμεων* übersetzt wird während die LXX sonst bloß *κύριος* dafür setzen, oder, wie Cap. 15, V, 16, *κύριε παντοκράτωρ*, oder auch den, daß יהוה נאם oder יהוה כה אמר meist wenig, bisweilen aber sorgfältig berücksichtigt wird. Wir haben schwerer wiegende Argumente. Ist auch die verschiedene Uebersetzung des für Jeremia charakteristischen מגור מסביב nicht so gewichtig, weil derselbe Uebersetzer sich stets nach dem jeweiligen Zusammenhange mag gerichtet haben, so finden wir aber דמן, das in Jer. ein Mal mit על פני השדה, drei Mal mit על פני האדמה verbunden erscheint, dreimal falsch und nur einmal richtig wiedergegeben, Die LXX übersetzen:

Cap. 9, V. 22 mas. = 21 alex.

ונפלה נבלת האדם כדמן על פני השדה durch *καὶ ἔσονται οἱ νεκροὶ τῶν ἀνθρώπων εἰς παράδειγμα ἐπὶ προσώπου τοῦ πεδίου.*

Cap. 8, Vers 2 ולא יקברו לדמן על פני האדמה u. s. w. durch *καὶ οὐ ταφήσονται καὶ ἔσονται εἰς παράδειγμα ἐπὶ προσώπου τῆς γῆς*

und Cap. 18, V. 4 ebenso;

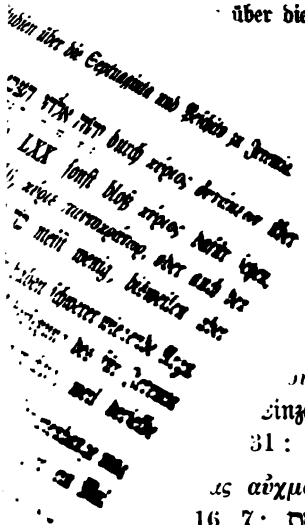
hingegen:

Cap. 15, V. 33 dieselbe Phrase durch *εἰς κόπρια ἐπὶ προσώπου τῆς γῆς ἔσονται.*

Nun wäre allerdings sonst für die LXX die Uebersetzung von דמן durch *παράδειγμα*, von philologischer Seite aus betrachtet, noch ein Meisterstück; denn, daß ein „Alexandriner" דמן von דמה ableitet und für gleichbedeutend hält mit משל und שנינה, wäre unter Umständen ein glücklicher Wurf. Indessen, wer einmal die richtige Erklärung erkannt hat, konnte sie nicht so leicht vergessen, und umgekehrt, wer דמן, in der bezeichnendsten Verbindung על פני השדה sogar, verkannt hat, wird wohl auch beim vierten Male nicht zur richtigen Einsicht gelangt sein.

Mehr feinspürend, als wahr ist Geiger's Bemerkung (Urschrift S. 415), daß an Stellen, wo von andern Völkern oder

24 bis zu Ende des 23. Cap. herrscht eine derartig[illegible] κόπρος
im Texte der LXX, daß in dem, was vorlieg[illegible] 7, Psalm
Sinn zu finden ist. Aus der Einen wohlgef[illegible] oder jüdi-
an Samajahu in unsrem Texte werden do[illegible] ich, sondern
Die erste an Samajahu [Σαμαίας] lautet:
τῷ ὀνόματί μου, was sich wohl decken s[illegible] sam, als ob die
שָׁלַחְתָּ בְּשִׁמְךָ u. s. w. V. 25 mas. [illegible] Danach hätte die
lautet gleich dem Inhalt des Briefes [illegible] in Jer. in einer beson-
charakteristischen Aenderung, daß bei [illegible] Grund und nicht in der
fallen ist. V. 28 lautet bei ihne[illegible] nun diese anscheinend frap-
ὅτι διὰ τοῦ μηνὸς τούτου ἀπέσ[illegible] wahr erscheinen läßt, ist der Um-
λέγων Μακράν ἐστιν κτλ. V[illegible] weltumfassenden Verderben die
βιβλίον εἰς τὰ ὦτα Ἰερεμ[illegible] ngen (V. 29). Da Jerus. und Juda
dieses Textes zu rügen, wo[illegible] nimmt, dann hätte der Vertent seine
von Σοφονίας vorgelesen [illegible] müssen. Ferner muthen wir dem
ja bei den LXX gar ni[illegible] Jeremia's eher Oberflächlichkeit, ja
Hier hat uns der [illegible] Präsidenz in so hervorragendem Grade,
sionen in die Hände [illegible] Wir haben seinen Mangel an
Nähe den sogenannt[illegible] zu deutlich an seinem Verkennen der
tes neben der viel[illegible] wir weiter noch sprechen werden, bemerkt,
achten konnten. [illegible] Kenntniß ein so großes Vertrauen setzen
Eigentlich is[illegible]
bei den LXX [illegible] wenn Jemand für die Version Jeremia's die
für jede einzel[illegible] Urhebers retten wollte, die Identität mit dem
rer Bücher n[illegible] kleinen Propheten läßt sich kaum behaupten, und
das Zusamm[illegible] weniger die mit dem Vertenten Jesaia's.
deren Erklä[illegible]
heit der Ab[illegible] 49, Vers 9 masoretisch = 29, Vers 10. alex.
dium der L[illegible] übersetzen LXX: ἐπιθήσουσι χεῖρα αὐτῶν, lasen
daß wir [illegible] — über die Verwechslung von הִשְׁחִיתוּ mit
Repräsent[illegible] (!) [illegible] wir weiter noch, — während in der Parallelstelle
lich nicht [illegible] richtig übersetzt wird.
aber wes[illegible] V. 5 [illegible] richtig durch ἄγγελος, Obadja I περιοχή
Wi[illegible] V. 14 [illegible] 13, 2 [illegible] ὄμηρα).
Annahm[illegible] Jer. 51, V. 58 וּלְאֻמִּים בְּדֵי אֵשׁ יִיעֲפוּ LXX: καὶ ἔθνη ἐν
höchst n[illegible]
auf Be[illegible]



…en demnach für בְּרִי אֵשׁ zuerst בְּרִיאֵשׁ,
…ährend sie Hab. II, V. 13 בְּרִי אֵשׁ

…aus zu schwach hervortretend,
…zu holen wäre. Wir wenden
… = Jes. Cap. 15 und 16.
כִּי מַעֲלֵה הַלְּחוּת … LXX: ὅτι ἐπλήθη
…θμῷ, hingegen Jes. Cap. 15, V. 5: ἐπὶ
…μετὰ πρός σὲ κλαίοντες ἀναβήσονται, bis
…einzelheit richtig.
31: אֶל אַנְשֵׁי קִיר חֶרֶשׁ = LXX: ἐπ' ἄνδρας
…ας αὐχμοῦ; hingegen
16, 7: לַאֲשִׁישֵׁי קִיר חֲרֶשֶׁת = LXX: τοῖς κατοικοῦσι
… Σὲθ oder Δεσὲθ und
…d. V. 11: וְקִרְבִּי לְקִיר חֶרֶשׁ = LXX: καὶ τὰ ἐντός μου
ὡς τεῖχος ἐνεκαίνισας

[**Aquila und Symmachus consequent:** τοίχον ὀστρακίνου].

Für das Jer. 48, 33[1]) und 25, V. 30[2]) vorkommende הַיְדֵד haben die LXX stets *Αἰδὲδ* gegeben, das, wie bereits bemerkt worden ist, von den Abschreibern unglücklich in *ὀιδὲ* oder *ἀιδὲ* geändert wurde, während sie es Jesaia 16, V. 9[3]) durch *καταπατήσω* wiedergeben, während sie es V. 10[4]) unübersetzt lassen.

Jerem. 48, V. 34, עֶגְלַת שְׁלִשִׁיָּה = LXX: *ἀγγελία Σαλασία;*

hingegen

Jesaia 15, V. 5 *δάμαλις γὰρ ἐστι τριετής* [עֶגְלָה מְשֻׁלֶּשֶׁת].

Auf die drei zuletzt angeführten Verschiedenheiten in der Uebersetzung legen wir selbst weniger Gewicht, da selbst der Vertent von Jesaia (ח)קִיר חֶרֶשׁ einmal als Eigennamen „die Stadt Deseth" nd ein ander Mal als „die Mauer, die Du erneut hast"

---

[1]) לֹא יֵרֵךְ הַיֵּדֵד הַיֵּדֵד לֹא הַיֵּדֵד.

[2]) הַיֵּדֵד בְּדוֹדִים יַעֲנֹחַ.

[3]) כִּי עַל קֵיצֵךְ וְעַל קְצִירֵךְ הַיֵּדֵד נָפָל.

[4]) לֹא יֵרֵךְ הַיֵּרֵךְ הַיֵּדֵד הִשְׁבַּתִּי.

קִיר חִדֵּשְׁרֶיךָ für קיר חרש mas.] genommen hat, also selber schwankend gewesen ist. Wenn der Vertent von Jes. das הידד in Cap. 16, V. 9 כִּי עַל קֵיצֵךְ וְעַל קְצִירֵךְ הֵידָד נָפָל nicht durch *Αἰδεδ*, also nicht durch die bloße Transscription des Ausrufes wiedergiebt, so hat er entweder הידד = אֲדֵדָה oder dergl., vielleicht אֲדֵדָה genommen, worauf die Uebersetzung: *ὅτι ἐπὶ τῷ θερισμῷ καὶ τῷ τρυγητῷ σου καταπατήσω καὶ πάντα πεσοῦνται* hinweist, oder er hat in gleicher Weise, wie die übrigen Uebersetzer, gefühlt', daß die Verbindung הֵידָד נָפָל schwierig sei, war aber außer Stande, die Schwierigkeit so geschickt zu lösen, wie Targ. und Peschito. Diese hat dafür דיושא נפל, hat demnach הדר' נפל = הַדֹּרֵךְ gelesen, ähnlich, wie sie im folgenden Verse: לֹא יָדֹרֵךְ הַדֹּרֵךְ הֵידָד הִשְׁבַּתִּי übersetzt: ולא נדוש דיושא מטל דלדיושא אבטל. Hielten wir an der von der Peschito uns an die Hand gegebenen Leseart הדרך fest, so wäre V. 9 ein feindlicher „Zertreter" gemeint, V. 10 hingegen der „Kelterer." Das Targ. spricht noch mehr an, es hat V. 9: ארי על חצדיך, ועל קטפיך בוזין נפל, demnach liest es: שֹׁדֵד = der Parallelstelle Jerem. 48, V. 32: עַל קֵיצֵךְ וְעַל בְּצִירֵךְ שֹׁדֵד נָפָל. Wäre הידד nicht ein Wort, das von Jerem. gleichfalls gebraucht wurde, dann wäre ein Grund vorhanden, der Leseart שדד zu mißtrauen, welche eine leichtere ist. Dies ist aber nicht der Fall. Wir wären geneigt, den Text unserer Sept.: *καταπατήσω καὶ πάντα πεσοῦνται* in *καταπατήσοντες πεσοῦνται* zu ändern. Die Corruptel ist leicht zu erklären. Ist sie beseitigt, dann haben wir einen Text, der dem Zusammenhange viel entsprechender ist. Dann könnten auch die Sept. gelesen haben שדד. Auch das דיושא der Peschito ließe sich damit in Einklang bringen. דיושא kann nämlich in der Peschito wohl auch Plünderer bedeuten, in so fern die Plünderung von Grundstücken mit dem Zertreten derselben meist verbunden ist. (Vergl. weiter unten unsere Bemerkung über die Peschito zu שֹׁסֵי נַחֲלָתִי Jer. 50, 11).

Wenn der Vertent von Jes. ferner das הידד in Jes. 16, 10 unübersetzt gelassen hat, so liegt das daran, daß eine Gruppe ähnlicher Buchstaben früher stand, wonach er in הידד oder הדר

eine Dittographie der vorhergegangenen Worte: ידרך הדרך gesehen haben mochte. (Ueber ähnliche Fälle weiter unten).

Hingegen braucht man in Jer. 25, V. 23 nur *οἴδε* in *Αἴδεδ* umzuwandeln, dann ist *Αἴδεδ ὥςπερ τρυγῶντες ἀποκριθήσονται* eine ziemlich genaue Uebersetzung von הֵידָד כְּדרכִים יַעֲנֶה. Die Uebersetzung von Jer. 48, 33: לֹא יִדְרֹךְ הֵידָד הֵידָד לֹא הֵידָד = *πρωῒ οὐκ ἐπάτησαν οὐδὲ δείλης οὐκ ἐποίησαν αἰδὲ*, scheint den Text, genauer das öfter vorkommende הידד durch eine Amplification erklären zu wollen. „Weder des Morgens noch am Abend ertönt der Ruf der Kelterer, der Gruß *Αἴδεδ*." Das ungefähr beabsichtigen sie mit ihrer Uebersetzung. Ein ähnliches Motiv bewegte auch hier die Pesch. zu setzen: ולא יענון ולא יאמרון יהי יהי.[1])

Demnach zwingt die verschiedene Wiedergabe des הידד in Jes. und Jer. noch keineswegs zur Annahme verschiedener Uebersetzer, auch daß עֶגְלַת שְׁלִשִׁיָּה verschieden aufgefaßt wird, kann allein nicht entscheiden. Wohl aber fällt gewichtig in die Waagschale, was wir Betreffs der Uebersetzung von מַעֲלֵה הַלֻּחִות in Jer. 48, 5 und von der Parallele Jes. 15, 5 bemerkt haben, denn, daß der Uebersetzer des Jer. durch den Gleichklang von מַעֲלֵה und מָלֵא zu seiner sinnlosen Uebersetzung *ἐπλήθη* sich verführen ließ, ohne durch die Figur: כִּי מַעֲלֵה־יַעֲלֶה oder durch den Gegensatz von וּבְמוֹרַד auf den richtigen Sinn geführt zu werden, zeigt wohl deutlich genug, daß nicht er es war, der die Parallelstelle im Jes. richtiger aufgefaßt hat.

Was übrigens die Uebersetzung von קִיר חֶרֶשׂ in Jer. betrifft, so sind wir darüber andrer Meinung, als Spohn, der die Vermuthung aufstellt, der Uebersetzer hätte bloß den Namen in's Griechische transscribirt, woraus dann unser *ΚΕΙΡΑΔΑΣ* entstanden ist. Das Folgende *αὐχμοῦ* ist von Spohn gänzlich unberücksichtigt gelassen worden. Wir vermuthen, der Uebersetzer habe hier

[1]) Es befremdet, daß Jonathan, dessen Weise zu amplificiren, namentlich bei Wiederholung desselben Wortes „aus Frankel: Zu dem Targum der Propheten" S. 33 u. ff. bekannt ist, gerade hier sehr nüchtern übersetzt.

קִרְחָ רֶשֶׁת = קִיר חֲרֶשֶׁת gelesen, wovon χειράδας αὐχμοῦ eine wörtliche Uebersetzung ist. Das αὐχμοῦ ist sicherlich ächt, wie wir im Allgemeinen glauben, daß Fehler, welche nur auf unrichtige Lesung oder Deutung des hebräischen Textes sich zurückführen lassen, nicht den Abschreibern, sondern einzig und allein den Vertenten zur Last gelegt werden dürfen.

Bleiben wir, durch den Irrthum mit מְלֵא angeregt, bei den Fehlern stehen, die unser Vertent, durch den Gleichklang irre geführt, begangen hat. Allerdings erscheint es für unsere Begriffe recht sonderbar, daß Jemand bei solch ungenügender Sprachkenntniß sich an die Uebersetzung irgend einer Schrift machen konnte. Gleichwohl müssen wir die Thatsache anerkennen, so, wie sie ist. Kennen wir doch weder die zeitlichen, noch die örtlichen Verhältnisse, unter welchen die Version zu den nicht-pentateuchischen Büchern entstand; wissen wir doch nicht, ob die Beschaffenheit des Textes, wie er dem Vertenten vorlag, nicht auch einen Kenner irre zu leiten und zu verwirren im Stande war. Für uns ist es gleichgültig, ob erst der Uebersetzer all die Fehler begangen hat, deren Spuren in seinem Werke sich finden, oder ob ein großer Theil der Schuld den Text trifft, aus dem er übersetzt. Nur der Kürze halber sprechen wir bloß vom Vertenten.

Bekanntlich hat Tychsen [1]) den Nachweis zu führen versucht, daß allen griechischen Vertenten — nicht allein der Sept. — der hebräische Text in griechischer Transscription vorgelegen habe. Aber eine jede Hypothese, der man eine allzu große Ausdehnung giebt, muß fallen, wenn auch Manches für sie spricht. So hat auch Tychsen seiner Hypothese dadurch geschadet, daß er vermeinte, alle Fehler griechischer Vertenten daraus erklären zu können, daß er ferner seine Vermuthung auch auf jene Uebersetzungen ausdehnte, bei deren Urhebern man eine gründliche Kenntniß des Hebräischen und füglich auch die Benutzung eines hebräisch geschriebenen Original's voraussetzen darf. Zudem mangelte Tychsen die Kenntniß der hebräischen Traditionen, denen der eine oder der andere Uebersetzer bisweilen gefolgt ist.[2]) Er

[1]) Tentamen de variis codicum u. s. w. Rostock 1772 p. 65 u. ff.

[2]) Vergl. Frankel's Vorstudien S. 182 u. ff. Wir werden bei einer

berücksichtigte nicht einmal das Targum; wo er sich ohne viele Mühe von der Haltlosigkeit seiner Argumente hätte überzeugen können. Ein Beispiel:

Jesaia Cap. 38, V. 14 übersetzt Symmachus: סוּס עָגוּר durch „**hirundo inclusa.**“ Natürlich, meint Tychsen, ist dies nur möglich, wenn er aus einem griechisch transscribirten Texte übersetzt hat, wo er *ΣΟΥΣΑΓΟΥΡ* fand und *Σ* zu *ΑΓΟΥΡ* hinüberlas. Hätte Tychsen das Targum zur Stelle nachgesehen, dann würde er gefunden haben, daß auch dieses כסוסיא דאחיד hat.[1])

Einen komischen Eindruck macht Tychsen's Ausruf bei der Gelegenheit, da er erwähnt, Theodotion hätte הַשַּׁעֲרִים Jer. 29, 17 nicht übersetzt, sondern blos transscribirt: **Oedipus sane esset qui verba ebraea graeca transscriptione et pronunciatione adea deformata rite esset translaturus!**

Noch ehe wir eine Kenntniß hatten von der Tychsen'schen Hypothese, machten viele Stellen bei den **Sept.** zu Jeremia auf uns den Eindruck, als ob sie aus einer griechischen Transscription des hebr Textes geflossen wären. Wir geben weiter unten diese Stellen an. Wir hoffen, daß, wenn die Hypothese Tychsen's in einer bescheideneren Form und mit dem bloßen Anspruche, nur

---

anderen Gelegenheit zeigen, wie der Scharfsinn Tychsen's ihn auf die lächerlichsten Vermuthungen geführt hat, weil er sich nicht die Mühe nahm, „rabbinische“ Schriften zum Zwecke seiner Forschungen — sei es auch nur oberflächlich — nachzulesen.

[1]) Zur Uebersicht stellen wir hier sämmtliche uns bekannten alten Versionen zu Jes. 38, 14: כְּסוּס עָגוּר und zu Jerem. 8, 7: וְסוּס וְעָגוּר zusammen.

Jesaia: כְּסוּס עָגוּר LXX: *χελιδὼν.* — Pesch. סנוניתא דמנצרא, Targ. כְּסוּסְיָא דְאָחִיד, Symm. hirundo inclusa, Aquila equus agor Theod. סיס עגור, Vulg. pullus hirundinis.

Jerem. וְסוּס וְעָגוּר LXX: *τρυγὼν καὶ χελιδὼν ἀγροῦστροφία.* Pesch. כורכיא וסנוניתא, Targ. וכורכיא וסנוניתא.

Sym. cicada et agor. Aq. — et agor. Vulg.: hirundo, ciconia.

Der Uebersetzer der Pesch. in der Walton'schen Polyglotte mißversteht das דמנצרא der Peschito, wenn er es durch „garriens“ wiedergiebt. Es ist vielmehr gleich dem דאחיד des Targ. und gleich dem „inclusa“ des Symmachus gefangen. Insgesammt haben diese Vertenten עָגוּר = עָצוּר genommen.

einige Fehler der Sept. zu Jeremia erklären zu wollen, vorgebracht wird, dieselbe keinem gar zu starken Widerspruche begegnen dürfte. Indessen sollte Jemand noch immer Bedenken tragen, diese Fehler aus graphischen Gründen zu erklären, dann erkläre er, was uns gleichgültig und für unseren Zweck dasselbe ist, dieselben auf phonetischem Wege.

(Fortsetzung folgt.)

Salomon Ludwig Steinheim.

II.

Aber Steinheim's flammende Begeisterung hat nicht nur mit seinem Volke gejauchzt und geklagt, gehaßt und geliebt, er hat auch für dasselbe gestritten mannhaft und wacker, und wenn er keinen Erfolg gehabt, nun so wollen wir nicht vergessen, daß es keine größere Schande giebt, als im Kampfe gegen die Aufklärung zu — siegen, daß sie dem Besiegten, wenn er anders sich tapfer gewehrt hat, mit der Niederlage auch der Ruhm gehört. Man hat dem deutschen Volke häufig den Vorwurf gemacht, daß es allein unter den civilisirten Nationen kein Verständniß und kein Gefühl für das Unrecht hatte, welches der Druck mittelalterlicher Institutionen den Juden zufügte, daß, während überall nur der Adel, nur die bevorzugten Klassen das traurige Privileg genossen, die Emancipation unseres Stammes zu verhindern, zu verkümmern oder wenigstens zu bekämpfen, in Deutschland das nationale Bewußtsein überhaupt durch solche Schatten getrübt worden ist.

Dieser Vorwurf läßt sich nicht entkräften, und dennoch ist der Schatten, den er auf die Deutschen wirft, nicht so dunkel als man glaubt. Auch in Frankreich hat sich der Elsaß gegen die Emancipation erhoben und nichts unversucht gelassen, um sie zu verzögern; man sage nicht, daß es auch hier das Deutschthum, der Racenhaß gewesen ist, der zum Ausdruck kam; wäre dem so,

läge die Abneigung in den Wurzeln der verschiedenen Volksthümer, so müßte sie gerade jetzt um so stärker hervorbrechen, wo Deutschland zu nie geahnter Machtentfaltung und Größe sich aufgeschwungen hat. Der Grund liegt vielmehr einfach darin, daß im engen Kreise sich der Sinn verengt, daß der Kastengeist der Partikularismus jeder Reform, jeder durch die Sittlichkeit gebotenen, aber den Spießbürger in seiner Gemüthlichkeit, in seinen Vortheilen und in seinen Vorurtheilen störenden Neuerung abhold ist.

Nirgendswo ist Nepotismus so zu Hause, als in der Verwaltung der Städte; je weiter der Kreis wird, um so schwächer wird der Einfluß persönlicher Interessen, um so mehr wächst die Macht der Gerechtigkeit und der sittlichen Idee. Ein großes Volk ist viel leichter gerecht, ja in der Waltung edler Leidenschaft großmüthig zu sein, als eine kleine Provinz, die immer berechnet, wie hoch dieser Akt der Gerechtigkeit und des Edelmuthes jedem Einzelnen zu stehen kömmt. Dieser Kalkul macht engherzig und ungerecht. Ohne die Noblesse zu verkennen, welche die französische Nation auch in ihrem Sturze und ihrer Verödung mit verklärendem Schimmer umstrahlt und welche sie so oft befähigt hat, an der Spitze der Nationen zu marschiren im Kampfe gegen ideale Güter, ohne zu verkennen, wie viel Antheil dieser noble Zug auch an der Judenemancipation hat, entscheidend eingewirkt hat der Umstand, daß sie nicht in den einzelnen Provinzialvertretungen, sondern in der großen Nationalversammlung zur Verhandlung kam. Das gewaltige Rauschen der Begeisterung für die Gleichheit vor dem Gesetze übertönte dort die schwachen Laute, in denen der Eigennutz und das Uebelwollen über verletzte Interessen klagte. Es scheint uns unzweifelhaft, dieselbe Nation, die in ihrer Gesammtvertretung befragt, so hochherzig den Unterdrückten ihre Reihen geöffnet hat, hätte sich weit anders entschieden, wenn jeder einzelnen Stadt die Ordnung dieser Dinge wäre überlassen worden. Und so ist es auch in Deutschland nicht zufällig, daß erst mit dem Sturz des Partikularismus, daß erst in unsern Tagen der Sieg der jüdischen Rechtsansprüche ein vollständiger geworden ist.

In dem zerklüfteten Vaterlande da gab es nur Rechte, aber kein Recht, Freiheiten, aber keine Freiheit; wenn hie und da in

dem großen Lande eine freiheitliche Idee zum Durchbruch kam, und auch für die Juden eine bessere Zeit anbrach, so war das mehr ein Geschenk der Herren, denn eine Errungenschaft des Volkes. Der enge Geist, der so lange die Deutschen gebunden hielt, der sie trotz aller Freiheitsdeklamationen so feig und senil erscheinen ließ, er entspringt aus den engen politischen Verhältnissen, in denen sie lebten; wie diese Duodezvaterländchen im Koncert der Völker ohne Bedeutung waren, so fehlte ihnen auch Initiative in den großen Freiheits- und Rechtsfragen, die zum völligen Austrag nur kommen können, nachdem die Deutschen sich zu einer Nation zusammen geschlossen haben.

Rechnen wir Juden unsern deutschen Brüdern die unerfreulichen Vorgänge, welche in den dreißiger und vierziger Jahren in so vielen Ständeversammlungen sich wiederholten, nicht zu hoch an. Sie litten eben so empfindlich unter dem Zustand politischer Verwahrlosung als wir; und wie denn bekanntlich Knechte am schlimmsten knechten, so hatten wir es besonders schlimm in deutschen Landen, die alle, die einen mehr, die andern weniger, unter fremdem Einfluß standen. Der Zustand der Unfreiheit erzeugte jene Interessenpolitik, wo man kalkulirte, ob nicht jedes kleine Recht, daß man den Juden gewährte, oder vielmehr jedes Unrecht, das man von ihnen nahm, den christlichen Bürgern irgend eine Einbuße bringen könnte; und über dieses Motiv des Eigennutzes, das zuweilen auch ganz offen vorgebracht wurde, bauschte man eine ganze Menge von Phrasen, die aber trotz ihrer Ueberzahl zu dünn und durchsichtig waren, um den eigentlichen Beweggrund zu verdecken. Daß es die durch die frühere Zerrissenheit gebotene Kirchthumspolitik war, welche der jüdischen Forderung auf Gleichstellung im Wege stand, beweist am besten die Stellung der freien Reichsstädte zur Judenfrage. Nirgendswo in Deutschland erreichte die Liebloſigkeit gegen die Juden die Höhe wie in diesen sogenannten Republiken; denn hier, wo die Kreise der Verwaltung die engsten waren, und wo auch der liberale Sinn eines Fürsten nicht im Wege stand, wurde diese Rechtsfrage ganz unverhohlen vom Standpunkte der Nützlichkeit behandelt und nach dem Grundsatze, daß möglichst wenig Konkurrenz das Geschäft sichert, beseitigt.

Aber, und auch dieses Moment ist nicht ganz außer Acht zu lassen, die Härte, mit welc[illegible] tschland von den

Geschäften des Staates ausgeschlossen wurden, mit welcher man ihnen den Weg zu andern Arbeiten erschwerte, mit der man mergelte, wo die Verweigerung unmöglich war, sie ist vielleicht dadurch zum Theil zu erklären, wenn auch nicht zu entschuldigen, daß die Konkurrenz der Juden in diesem Lande von Seiten der christlichen Bevölkerung mehr zu fürchten war, als in Frankreich und England. Es ist nicht schwer, an einer reichbesetzten Tafel noch einige Gäste, die sich plötzlich melden, aufzunehmen; aber wenn eine größere Anzahl herankömmt, so mag wol der Gastgeber leichter auf den Gedanken kommen, sie zurückzuweisen. Die Rührigkeit, die Intelligenz der jüdischen Bevölkerung hatte sich im Drucke so leistungsfähig erwiesen, daß mancher dickschädelige Germane nicht ohne Grund ängstlich wurde; zudem ist Deutschland im Vergleich zu seinen civilisirten Nachbarnationen noch heute ein armes Land, und diese Armuth war noch eine viel drückendere zur Zeit, als der Partikularismus ungestört herrschte, da damals die Rücksicht auf dynastische Interessen vielfach den Wohlstand des Landes schädigte.

Wenn sonach die Emancipation der Juden in Deutschland nur unter schweren Kämpfen und langsam durchgesetzt wurde, so werden wir Nachgeborenen, die wir im Großen und Ganzen das Ziel erreicht haben, unsere deutsche Heimath darum nicht geringer achten; die Juden litten nur unter der allgemeinen deutschen Noth; weil Deutschland durch seine Dynasten zerspalten, verarmt und ohne Gemeingeist war, deshalb wurde es engherzig gegen diejenigen, welche in den Freiheitskriegen in gleichen Reihen mit seinen eingeborenen Söhnen um seine Unabhängigkeit gekämpft hatten, war es ängstlich vor der Jüdischen Intelligenz, statt eine Mehrung der den Staat leitenden geistigen Kraft, welcher die staguirende Verwaltung so dringend bedurfte, mit Freuden zu begrüßen. Und das bekannte Wort, mit welchem Mendelsohn den aufbrausenden Lessing beruhigte, als einst ein preußischer Grenadier den jüdischen Weltweisen am Barte zupfte, daß diesem rohen Soldaten dieser Uebermuth der einzige Trost sei für eigene Demüthigung, es enthält die Erklärung für die tausendfache Unbill und Kränkung, welche unsere Glaubensgenossen anf deutschem Boden erfahren haben. Mit jedem neuen Aufschwunge des politischen und nationalen Lebens ist auch mehr und mehr das Vorurtheil gegen die

Juden zurückgewichen, und jetzt, wo Deutschland auf der Höhe seines Ruhmes steht, sind es nur einige schmollende lichtscheue Junker, und Pietisten, die im Moder der alten Zeit sich wohlbefunden haben und die frische Luftströmung der neuen Zeit nicht ertragen können.

Der Judenhaß, dem wir heute begegnen, er hat in diesen Tagen der Verjüngung und Erhebung nur den Werth einer Antiquität; er kann, wie manche Giftpilzen, nur auf sumpfigen Boden gedeihen, und muß von dem meliorirten und gereinigten Acker verschwinden.

So natürlich jedoch uns der Entwickelungsgang erscheinen mag, den die Bewegung für die bürgerliche Gleichberechtigung der Juden in Deutschland genommen hat, da diese Epoche hinter uns liegt, und uns als ein Objekt historischer Betrachtung gilt, so wenig ist es den Israeliten zu verargen, die mitten in der Bewegung standen, daß ihnen gar oft die Zorneslohe auf die Stirn stieg ob all der Schmach, die deutsche Bürger ihren Genossen, wenn sie einen andern Glauben bekannten, anthaten, daß sie mit brennenden Worten von den Regierungen und Ständen, die die Rechtsformeln des Mittelalters aus Selbstsucht über die ewigen Menschheitsrechte stellten, an die öffentliche Meinung sich wandten, daß sie besonders diejenigen an den Pranger stellten und ihnen das Brandmal der Schande einprägten, welche ihre feile Sophistik zur Beschönigung des Unrechts preisboten.

Unter den Schriftstellern, welche dieses Amtes walteten, wird neben Börne und Rießer, auch Steinheim einen Platz einnehmen. In seinen „Meditationen über die Verhandlungen in der hollsteinschen Ständekammer in Betreff der Petition mosaischer Glaubensgenossen wegen der Ertheilung des Bürgerrechtes" wird die Frage mehr nach ihrer philosophischen Seite erwogen; jedoch der konkrete Anlaß bewirkte es, daß diesen Meditationen die frische Lebendigkeit inne wohnt, welche die Polemik um ein bestimmtes Objekt der Behandlung gewährt.

Holstein nämlich hatte den traurigen Ruhm unter allen größern deutschen Staaten sich auszuzeichnen durch inhumane Behandlung der jüdischen Einwohner, und diese Intoleranz trat um so deutlicher heraus, als in dem benachbarten und von demselben Herrscher regierten Dänemark die Judenemancipation fast ohne

Widerstand war durchgesetzt worden. Es ist bekannt, daß die Agitation für die Unabhängigkeit Schleswig-Holsteins in ihrem letzten Grund ein Kampf des in den Herzogthümern dominirenden Adels gegen die demokratischen und liberalen Tendenzen Dänemarks war, wo die Aristokratie keinen Einfluß besaß und größtentheils aus Deutschland war importirt worden, daß die nationalen Momente nur hineingezogen worden sind, um die Massen zu interessiren und die Sympathieen Deutschlands zu erwecken. So kam es, daß Junker von dem Schlage, der nur in Mecklenlenburg gezüchtet wird, als Anwälte der Freiheit gepriesen wurden, daß derselbe Mann, der jetzt als preußischer Regierungspräsident, vielleicht der unpopulärste Mann im Lande ist, einstmals vielgefeiert gewesen ist von allen Gesangs-, Turn- und ähnlichen gemeinnützigen Vereinen.

(Fortsetzung folgt.)

Berichtigung!

Wir sprachen in unsern frühern Artikeln von den dichten Nebeln, die sich über Steinheim gelagert, und die seine Werke und sein Leben den Augen seiner Stammesgenossen entzogen haben; aber hierbei passirte uns das Unangenehme, die Nebel, die wir zerstreuen wollten, noch zu verdichten, Irrthümer, die über die letzten Lebensmomente und das Begräbniß des edlen Mannes verbreitet sind, durch Wiederholung noch tiefer einzuwurzeln. Nur der Güte des Herrn Obergerichtsadvokaten Warburg ist es zu danken, daß dieser Schaden verhütet worden ist; ja wir betrachten es fast als ein Glück, diesen Irrthum noch einmal ausgesprochen zu haben, da er eine solche den Sachverhalt ein für allemal aufs Erfreulichste aufklärende Berichtigung hervorgerufen hat. Wir statten für dieselbe Hrn. Warburg unsern lebhaftesten Dank ab und lassen dessen an interessantem Detail so reichen Brief, welcher an den Redakteur dieser Blätter gerichtet ist, mit Weglassung einiger einleitenden für weitere Kreise unwichtigen Worten hier folgen.

„Als Steinheim in Zürich starb, war die durch seine Krankheit lange schon tief gebeugte Wittwe geistig und körperlich so deprimirt, daß die selbst bettlägerig gewordene Patientin sich um die Beerdigung gar nicht kümmern konnte.

„Möglicher Weise ist abseiten der dortigen Israeliten — ob eine Gemeinde mit Kirchhof dort, weiß ich nicht in diesem Augenblick — nicht ganz correkt verfahren. Die Sorge für die Bestattung fiel den christlichen Freunden anheim,[1]) die daran wohl ein Liebeswerk zu verrichten glaubten, wenn sie der Leiche auf ihrem eigenen Gottesacker eine Ruhestätte einräumten.

„Ein Glaubensgenosse und warmer Verehrer des Verstorbenen (kein Hiesiger), den es schmerzte, daß ein Mann, der für das Judenthum in seinem Sinne (Gesänge Obadiahs aus der Verbannung, Sinai: Offenbarung) so warm empfunden, unter Fremden auf christlichem Kirchhof und nicht im Schooße der Gemeinde, in der er so lange segensreich gewirkt, ruhen sollte, wandte sich an mich mit der Aufforderung, auf seine Kosten es zu veranlassen, daß Steinheims Leiche hierher gesandt und auf dem hiesigen jüdischen Kirchhof beerdigt werde.

„Diesen Wunsch habe ich natürlich gern erfüllt und hat die Beisetzung unter Beobachtung der üblichen jüdischen Formalitäten in Gegenwart vieler Freunde und Verehrer des Verblichenen am 4. December 1866 hierselbst stattgefunden, wobei ich selbst dem Verstorbenen einen kurzen Nachruf widmete.

„Ein desfallsiges ebenso kurzes Referat in den Altonaer Nachrichten vom 6. December 1866 Nr. 287 werde ich in Abschrift hier anlegen.

„Auch dürfte es vielleicht einem Manne, der, wie der treffliche Artikel des Herrn Dr. R. beweist, ein so schönes Streben besitzt, den Namen eines großen Juden gerecht zu werden, von Interesse sein, eine Notiz über den Grabstein zu erhalten.

„Derselbe enthält nach der eignen Vorschrift des Verewigten im Halbkreise den Spruch:

שמע ישראל יי אלהינו יי אחד

(Gießkanne, Symbol der Leviten)

hebr. und deutsch:

„„Hier ruht der Arzt, Dr. med. Salomon Levy Steinheim,
ein Denker und ein Dichter,
geb. zu Buschhausen 14. Ab 5549
gest. zu Zürich 4. Siwan 5626.“

---

[1]) In deren Hause er auch gestorben

Nur deutsch:

„„Sein Pilger hier und dort Sein Bürger einst.[1])
So wandelt er still in Demuth, Seinen Namen lehrend überall.““

Rechtsanwalt Warburg.

Das Targum zu den Psalmen.

Von

Dr. Wilhelm Bacher.

(Schluß.)

II.

Abweichungen vom masoretischen Texte.

Für die Geschichte des biblischen Textes und zum Theile für seine Richtigstellung sind abweichende Lesearten des Targums von größerem Belange, als die der griechischen und syrischen Version. Während diese nicht selten aus Irrthum oder Unkenntniß entspringen, läßt sich bei dem kundigen und für die Integrität des überlieferten Wortlautes gewiß eifrig bedachten Targumisten voraussetzen, daß er nur dann eine abweichende Lesung bietet, wenn ihm dieselbe als in seiner Zeit und Umgebung bekannt und anerkannt auftrat. Indessen ist es auch leicht möglich, daß bei der Vocalisirung ihn seine Neigung zu seltenen, eigenthümlichen Erklärungen leitete. Von den etwa 50 Abweichungen sind die wichtigsten natürlich diejenigen, welche ihm mit den andern zwei Versionen gemein sind. In folgenden Stellen

---

[1]) Unter Steinheim's Portrait, das vor vielen Jahren im Steindruck erschienen war, hatte er den Spruch gesetzt:
„Dein Pilger hier und dort Dein Bürger einst.“

hat er mit ihnen einen von der Massora verschiedenen Consonantencomplex.

11, 1 הר כמו für הרכם (לטורא היך); 49, 12 קברם für קרבם (בבית קבורתהון); 59, 10 עזי für עזו (עושני); 66, 12 לרוחה für לרויה (לרוחתא);[1] 73, 12 ממקיץ für מהקיץ (מן גבר דמתעיר); 97, 11 זרח für זרע (דנח).

על־מות 48, 15 verbindet T. mit LXX zu einem Worte, liest aber nicht עֹלָמוֹת, sondern עַלְמוּת (טליותא).

Sechsmal vocalisirt Targ. übereinstimmend mit der gr. und syr. Version:

7, 5 צוֹרְרָי st. צוֹרְרִי (מעיקי); 33, 7 בנֹד st. כֵּנֵד (היך זיקא); 37, 37 תֹּם וישֶׁר st. תָּם וָיָשָׁר (שלימותא ותריצותא); 50, 18 וַתֶּרֶץ st. וַתֶּרֶץ (ורהטתא); 101, 3 עֹשֵׂה st. עֲשֹׂה (עבדי בישן).

In fünf andern Fällen stimmt T. nur mit der Vocalisation der Septuaginta überein:

18, 4 מְהַלֵּל st. מְהֻלָּל (αἰνῶν; אמר דוד בתושבחתא); 34, 22 תְּמוּתַת st. תְּמוֹתֵת (θανατος; מיתותא); 68, 24 מָנֵהוּ st. מִנֵּהוּ (παρ' αὐτοῦ; מנהון); 78, 69 רֵמִים st. רָמִים (ὡς μονοκερώτων; היך קרנא דרימנא); 44, 19 וַתַּט st. וַתֵּט (καὶ ἐξέκλινας; ואת אסטיתא).

Blos zweimal begegnen sich Targum und Syrer:

60, 16 (nach 108, 10,) עֲלֵי für עָלַי (על פלשת); 89, 45 מְטַהֲרָיו für מִטֳּהָרוֹ (כהניא דמדין על מזבחא ומדכין עמיה P. מזכינוהי).

Oefter steht unser Targum sowohl dem recipirten Texte, als den Versionen gegenüber, und zwar in Bezug auf Consonanten, deren Verschiedenheit meist auf Rechnung ähnlicher Schreibung oder Aussprache kommt:

9, 21 מורא (דחלתא) für מורה; 54, 5 זדים (ודונין) für זרים; 55, 19 היה (הוה מימריה) für היו; 63, 11 יגורוהו (ידחלוניה) für

---

[1]) Auch 23, 5 liest das T. רוחה, während LXX und P. רויה haben (μεθύσκον; מרוא איך היא).

יגירוהו; 68, 32 תריץ (ירהטון) für תריץ; 79, 12 חוקם (קימהון) für חיקם; 57, 8 בְּמוֹ (אמטולהון) für כְּמוֹ; 88, 6 כמתים (היך רשיעי) für רמיתי (במתים; 63, 10 לשוחא (לקבורתא) für לשואה; 62, 11 תקבלון (תקבלון) für תהבלון; 112, 8 בצרה (עקתא) für בצריו; 5, 9 שִׁירֵי (תשבחי) für שׁרְרֵי; 3, 7 מריבות (ממצותא) für מרבבות; 130, 4 תראה (תתחמי) für תורא; 76, 5 נורא (דחיל) für נאור.

Bedeutend sind auch viele selbstständige Vocalisationen, so: 6, 7 אִשְׁחָה (אמלל בצערי) für אַשְׂחֶה; 10, 18 לְאִתַּבְּרָא) לְעָרֹץ) für לַעֲרֹץ; 22, 9 גִּיל (שבח) für גֹּל; 64, 4 דֶּבֶר (סמא דקטול) für דָּבָר; 66, 10 כִּצְרֹף (היך קנאה) für כִּצְרָף; 73, 10 יִמְצוּ (מחחין) für יִמָּצוּ; 77, 10 מַיִם (כגו ימא) für מַיִם; 119, 130 פִּתְחָה (גליפא) für פֵּתַח; 116, 14, 18 נֶגְדָה־נָא für נֶגְדָה־נָּא (אתני כדון נסוי).[1]

Außerdem findet sich noch אָכְלוּ st. אָכְלוּ 22, 30; ריקים st. רֵיקָם 25, 3; מַחְמָאוֹת st. מַחְמָאוֹת 55, 22; לְשֶׁכֶן st. לְשִׁכְנוֹ 85, 10; יֵצֶר st. יֹצֵר 94, 20; הָעֲצָבִים st. הָעֲצָבִים 127, 2. —

Fraglich ist, ob andere Lesung oder blos irgend welche Deutung anzunehmen ist bei den Stellen 68, 22, wo קדקד mit ינחר übersetzt wird — vielleicht das Verbum קרקר Num. 22, 17 — und ib. v. 14, wo dem Worte ואברותיה entspricht: מסבריהא, also s. v. a. אצרותיה. —

III.

Agadische Elemente.

Wie sich das Psalmentargum im Allgemeinen zur Agada verhält, ist in der Einleitung berührt worden, sie erscheint als Hilfsmittel der Exegese. Aber wenn sie auch nicht die erste Stelle einnimmt, so verleiht doch ihr Geist einem beträchtlichen Theile der Auslegungen das unverläugbare Gepräge, welches uns aus der agadischen Literatur bekannt ist. Von dem in letzterer erhaltenen Stoffe finden wir bald in Einzelnheiten, bald gruppenweise eine reiche Fülle von Entlehnungen und Anknüpfungen, zu welchen die Quellen nicht schwer nachzuweisen sind. Aber auch in der Benutzung des Gegebenen zeigt sich der selbstständige

[1] Vgl. 40, 6, wo אגידה übersetzt wird: תשבחתך אתני.

Geist unseres Targumisten. Abgesehen von den Psalmen, deren Uebertragung vorwiegend agadisch ist — 18, 45, 46, 68; 49, 50, 60, 110 — und für welche er aus theilweise modificirten Aussprüchen der Midraschlehrer geeignete Auswahl trifft, bietet auch eine große Anzahl von Stellen in andern Psalmen mehr oder weniger agadische Paraphrase. Wir begegnen da mancher Anwendung bekannter Sätze; z. B מחיל אל חיל 84, 11: מבית מקדשא לבית מדרש׳ (s. Berachoth 64 a); צאתך ובואך 121, 8: מפקנך לפרגמטיא ומעלך למעסק באורייתא (s. Sifre zu Deut. 33, 18 § 354). Manche originelle Deutung, wahrscheinlich vom Uebersetzer selbst herrührend, fällt uns auf. Nur Weniges sei hier angeführt: זבחו זבחי צדק 4, 6 wird gedeutet: כבשו יצרכון ויתחשב לכון כנכסת צדקא (vgl. 50, 23 יצרא בישא היך קורבן תודתא וכו׳). — 90, 11 וכיראתך עברתך: אלהין צדיקיא דדחלין מנך משדכין רוגזך. — 22, 27 יחי לבבכם לעד: ישרי רוח נבואה ברעיוני לבכון לעלמין. — 39, 6 אך כל הבל וכו׳: ברם כולא ללמא חשיבין ברם כולהון צדיקיא קימין לחיי עלמ׳. — 40, 8 הנה באתי וכו׳: הא עלית לחיי עלמא כד אעסוק במגלת ספרא דאורייתא. — 57, 3 לאל גומר עלי: תקיפא דיפקד לעכוביהא דיגמר באספלידר עולא אמטולתי. — 110, 1 שב לימיני: אורך לשאול דמן שבטא דבנימן („Warte auf den Benjaminiten").

Mehr noch zeigt sich die Fähigkeit unseres Uebersetzers, neue Sprossen in den Boden der Agada zu pflanzen, an der Weise, wie er Anschauungen, welche ihm besonders lieb und geläufig sind, zum Ausdrucke brachte. Vor Allem legt er begeisterten Eifer für die jüdische Lehre und ihr Studium, für ihre Meister und die Stätten, wo sie gepflegt wird, an den Tag. Dadurch wird אורייתא (seltener אולפן oder *νόμος*) ein Schlagwort, welches wir allenthalben antreffen. Mit ihm drückt er aus: das „geläuterte Wort des Ewigen" 18, 31 oder „Gottes Worte an Jakob" 147, 19, wie nicht minder „die Wirkungen des Ewigen" welche die Frevler nicht beachten. Bildliche Ausdrücke, wie „Stütze" 23, 4 — „Wonne" 51, 14 — „den Mund aufthun" 51, 17; 81, 11 — weiter Raum 119, 45 — Speise 102, 5 — „Silber" 68, 31 — gelten ihm als Metaphern für „Lehre." גבור 89, 20; 112, 2 meint den Helden der Thora und אל 82, 1 bed. צדיקיא דתקיפין באורייתא. — Namentlich עז wird oft mit אוריית׳ wiedergegeben: 29, 11; 78, 61; 105, 4; 132, 8. — „Gott nachhängen" 63, 9 heißt an seiner Lehre hangen, und

der Trunk am Wege, der das Haupt erhebt 110, 7, iſt ein Trunk aus der Lehre. Wenn der Dichter von ſeinem „Schweigen" ſpricht (32, 3; 39, 3), ſo verſteht er darunter das Ablaſſen vom Geſetzesſtudium, und rühmt er ſich ſeiner Feſtigkeit, 57, 3 ſo meint er die in der Lehre. Reuige heißen דתיבין לאורייתי (84, 7; 86, 5; 107, 35, 41). — Auch des Lehrhauſes geſchieht häufig Erwähnung: 43, 3; 60, 9; 87, 2; 101, 2. In 80, 11 ſind des Weinſtocks Zweige die בחי מדרשיא und unter den gewaltigen Zedern ſind zu verſtehen: רבנין אסרין אלימין דמתילין לארזיא תקיפיא. — Der Köcher, 127, 5 iſt die mit Kindern gefüllte Schule. Die Menſchenarbeit, an welchen die Gottloſen nicht theilnehmen, iſt: לעות גברין דמתעסקין באורייתי (73, 5). —

Durch alle dieſe Stellen, welche noch vermehrt werden könnten,[1] ſchlingt ſich als Grundzug fromme, eifrige Liebe zur göttlichen Lehre, wie ſie auch im Hiobtargum ſich ausſpricht. Ein anderer im letztern ebenfalls gern berührter Gegenſtand iſt der auf das Jenſeits ſich beziehende Vorſtellungskreis. Das „ewige Leben" bildet oft die Erklärung für חיים (17, 14; 21, 5; 30, 6; 66, 9). Belohnung der Frommen und Paradies werden ebenſo häufig berührt und geſchildert (18, 29; 49, 10 ff.; 50,10; 56, 14; 63, 4 f.; 90, 16; 101, 6), wie die Höllenqualen der Frevler (49, 10; 50, 21; 68, 15; 84, 7; 125, 5; 140, 11). שחת 103, 4 iſt das Gehinnom, ebenſo באר 69, 16, חשך die in ihm herrſchende Finſterniß 88, 4, אש ſein Feuer (21, 10; 50, 3; 88, 13) und עשן deſſen Rauch (27, 20). Auch der große Gerichtstag wird genannt (1, 5; 50, 3) und die an ihm ſtattfindende Todtenerweckung (ליום דינא רבא באתעריתהון מן בית קבורתהון 73, 20). Der Todesengel wird unter מות 89, 49 verſtanden und in 140, 12 als Schlingenleger genannt.[2] — Sehr häufig finden ſich אנגלי מרומא, אנגליא, אוכלוסי מלאכיא, מלאכי שמיא. —

Noch eine dritte agadiſche Analogie verbindet unſer Targum

---

[1]) Vgl. 13, 4; 44, 4; 45, 11; 49, 15; 50, 5; 53, 3; 55, 14; 74, 19; 82, 15; 110, 1, 3; 139, 2.

[2]) Wenn er ודמו 4, 5 mit אדכרו יום מיתוהא giebt, ſo folgt er hierin R. Joſua ben Levi (Berachot 5, a). Vielleicht dachte man das Wort von דומה ſtammend, den שר המטונה על המתים (ſ. Aruch s. v), nicht von דומיה „Todesſtille" wie Raſchi erklärt.

mit dem zu Hiob. Wie in diesem wird gern Name und Verdienst der drei Stammväter in die Auslegung gezogen. Sie sind in 18, 26 f. angedeutet; in der Hilfeanrufung 60, 6 f. soll in den Worten קשט, למען, ימינך „die Wahrheit Abraham's, das Verdienst Isak's, die Frömmigkeit Jakobs" liegen, auf welche der Dichter sich stützt. נגר אבוהם 78, 12 wird umschrieben: קבל אברי יצחק ויעקב ושבטיא דאברהם. „Morgenwende" 46, 6 wird als Anspielung gefaßt auf „das Verdienst Abrahams, der auf Morija zur Morgenszeit gebetet hat." (Vergl. 132, 6 אתר דצליאו אברהם עלמא). —

Sehr gering ist die Anzahl der Psalmen, welche das T. als messianisch betrachtet; so ψ 2, die zweite Hälfte von ψ 18 (מאיש חמס V. 32 wird üb.: מן גוג). Im Midrasch wird ארום oder מלכות רביעית darunter verstanden), 21 (v. 2 und 8), 45, 61, 7 f., 72. Auch in 80, 16 bed. בן den Messias. — In 132, 10 wird משיחך auf Salomo bezogen. — Uebrigens werden manche in den Psalmen enthaltenen Klagen und Bitten nach beliebter Weise typisch auf das Exil bezogen. „Koth" und „Schlamm" 69, 3, 15, ebenso בור 88, 7 ist ein Bild für גלות und die überschwemmende Fluth" (ib. 3, 16) ist מלבא רשיעא אגלי יהי. 84, 11 wird übersetzt „Besser ein Tag in deinen Höfen als tausend im Exil." 102: 24 wird über die „Wegesbeschwerde des E.'s geklagt (טורח דאורח גלותא. Der „Friedenshasser" 120, 6 ist „Edom." — 88, 7 wird um Rückkehr aus dem E. gebetet und 18, 29, Gott angerufen, der „das im E. erloschene Licht Israels wieder strahlen läßt." —

IV.

Allgemeine Uebersetzungsnormen. Sprachlicher Charakter. Zeit der Abfassung. Varianten.

Im ersten Abschnitte wurden diejenigen Regeln vorgeführt, welche unser Targum als maßgebend für seine Exegese befolgte, welche gleichsam das Gerippe seiner hermeneutischen Methode bilden. Außerdem richtet es sich aber auch nach Normen, die durch vielhundertjährige Targumistenpraxis zu feststehendem Gesetz für Jeden geworden waren, der die biblischen Schriften in die aramäische Volkssprache übersetzte, Normen die auch der treueren Version in gewissen Fällen Abgehen vom Wortlaute zur Pflicht machten.

Sie beziehen sich auf die dem Hebräischen, auch wenn es nicht die Sprache der Poesie redet, in hohem Maße eigene bildliche, tropische Ausdrucksweise und auf die von Gott und seinem Wirken handelnden Stellen. Indessen sind sie nicht mit starrer Gleichmäßigkeit vom Psalmentargumisten angewendet worden, und der Inhalt bedingt oft ein Nuanciren der Umschreibungsweise.

Die Auflösung von Metaphern und Bildern geschieht auf dieselbe Art, die man in jedem Targum beobachten kann, und es ist darum nicht nöthig, viel Beispiele anzuführen. Durch Voranstellung von כ, כד, היך und andere Mittel wird die Trope zur Vergleichung; an die Stelle des Bildes tritt der intendirte Sinn desselben, wodurch die figürliche Rede zur eigentlichen wird. Abstrakte werden durch Appellativa ersetzt; z. B. חמס 25, 19 = חטופין; צדקתך 69, 28 = צדיקיך. — Für Himmel und Erde werden meist ihre Bewohner genannt, und zwar je nach Bedürfniß auf verschiedene Weise: 59, 6, 12 (מלאכי שמיא ויתבי ארע׳) (ebenso 69, 33); 96, 11 חילי ש׳ וצדיקי א׳; 78, 9 בקדישיא׳, בקדישי ש׳; 50, 4 אנגלי מרומא וצדיקי א׳ (vgl. 47, 8; 48, 2; 75, 4; 82, 8; 90, 2). Ebenso finden wir statt der Berge 72, 3: יתבי טוריא, statt Meer und Ströme 89, 26: מחוזי ימא ויתבי על נהרות׳. —

Menschliche auf Gott sich beziehende Ausdrucksweise führt zu den bekannten Umschreibungen. Z. B. החרשתי 50, 21 אורכית דתחוב; נשא ידך 10, 12: קים שבועת ידך. Die Gott in den Mund gelegten Anthropopathien 50, 12 f. werden entsprechend gedeutet: לא: האוכל — אין ימטי זמן קרבנא תדירא דקריצתא: אם ארעב, לא זריקו כהניא אדמי: אשתה — קלית בשר נכסת פטימיא. — Die Decenz zu wahren, wird חרפתך 74, 22 zu קלנא דעמך; תזכה, תצדק 51, 6 zu תזכה יתי, תברר יתי; חיי 42, 9 zu דינטר חיי. — מימרא wird sehr häufig in üblicher Weise angewendet; vgl. אתבני במימרא דד׳ קרתא דציון 102, 17.[1]) — Interessant ist die verschiedene Art, Gottes „Antlitz" zu umschreiben. Hat es den Sinn von Erleuchtung nnd Gnade, so steht dafür זיו אפין 13, 2 oder סבר אפין 11, 7; 17, 15. Der Zorn drückt aus: פרצופא דד׳ [רגיז] 34, 17.

---

[1]) Auch beim Menschen dient es zur Umschreibung des mit der Präposition verbundenen Personalsuffixes z. B. למימרי für לי 55, 1.

Die Nähe der helfenden Gottheit שכינא 22, 25 oder שכינת יקר 44, 25. — In 56, 11 wird אלהים mit מרה דינא ראלהא und das Tetragramm mit מרה רחמין ראלהא übertragen. — Auch wird zur ehrfurchtsvollen Unterſcheidung zwiſchen Gott und Menſch der Ausdruck angemeſſen variirt: למרא קדם ד׳ ולמנצי על משיחיה (2, 1). —

Um Flüſſigkeit und leichtere Verſtändlichkeit zu bewerkſtelligen, findet Nivellirung der Conſtruktion ſtatt. Z. B. גבר חסיד 12, 2 wird dem zweiten Versglied zu Liebe in den Plural geſetzt. Wegen des vorhergehenden עמים 47, 10 wird עם אלהי אברהם überſetzt: עממיא דמהימנין לאלהא דא׳. Das Zeitwort לנד wird wegen des folgenden למנחמים (למרי תנחומי) mit מרי מספדיא gegeben (69, 21). In קשחו דרך ויכוננה 7, 13 wird die Form beider Verba geändert und gleichgemacht: ק׳ מחיחא וסריראי. Meiſt Rückſicht auf den leichteren Gang der Rede bewirkt auch andere Ungenauigkeiten. Suffixe werden geändert wie בגיחנוהך 46, 4 (בגאותו), ליודעיך 87, 4 (ליודעי). — פסגו 48, 14 erſcheint als Präpoſition: רמן לעיל. — Die Phraſe [אני] מה חדל wird einmal (39, 5) mit איחי אפסוק מן עלמא, das andere Mal (89, 48) mit אהבריחי מן עפרא gegeben. —

Was den ſprachlichen Charakter unſeres Targum betrifft, ſo iſt es der des Hiobtargum, und er hat daſſelbe Gepräge, wie der ſog. jeruſalemiſche Targum.[1]) Das zeigt ſich namentlich in Partikeln wie בגין, ארום und dem beſonders häufigen לחוד für גם, אף, in חמי ſehen ꝛc. Sehr gerne werden griechiſche Wörter angebracht, ſo vor Allem das nur noch in Hiob (und Targum ſcheni zu Eſther) vorkommende *ἄγγελοι*. Vgl. noch *πολέμαρχος* 9, 1 (in den Ausgg. ausgefallen); *δῶρον* 20, 4; *πέλαγος* 46, 3; *κύρνος* 53, 1 und 97, 10; *νῆσος* 72, 10; *πλατεῖα* 58, 12; *κύριος* 73, 13; *ὄχλος* 89, 7 und ſonſt; *χαλκῶμα* 18, 34; *βάρβαροι* 114, 1; *συνέδριον* (für מושב) 107, 32 ꝛc.

Um das Ergebniß zu ziehen, ſo ſprechen außer dem ſprachlichen Charakter viele der übrigen entwickelten Eigenſchaften unſeres Targum dafür, daß es mit dem zu Hiob einen Verfaſſer hat. Die gleiche exegetiſche Methode, dieſelbe Manier, auffallende Etymologien und ſeltene Erklärungen zu bieten, die große

[1]) S. Zunz, Gott. Vorträge S. 81.

Menge antimasſoretiſcher Leſearten, die reichliche, aber durch mehr oder weniger genaue Berückſichtigung des Wortlautes gemäßigte Anwendung der Agada, Vorliebe für dieſelben Ideenkreiſe, wie Pflege der Thora, Anſchauungen vom Jenſeits und andere geringere Momente machen es faſt zu Gewißheit, daß beide Verſionen aus einer Hand hervorgegangen ſind. Deshalb gilt für beide was an ſeiner Stelle über Zeit und Vaterland des Hiobtargum geſagt wurde. Eine intereſſante Stelle in der Pſalmenüberſetzung wirft auf die Abfaſſungszeit ein neues Licht. In ψ 108 nämlich wird V. 11 nicht als Fortſetzung der Rede Gottes, ſondern als Ausruf des jüdiſchen Volkes genommen, welches ſchmerzvoll fragt: „Nun da ich geſündigt, wer führte mich nach Rom, der Frevelhaften, wer leitet mich nach Conſtantinopel — Edom?“ (וכדון דחביח מאן אוביל ייתי עד רומי רשיעא מאן דכרני עד קושטנטינא דארום[1]) worauf V. 12 als Antwort ſich paſſend anſchließt. Wir ſehen, unſer Targumiſt folgt auch hier ſeiner Neigung zu dramatiſiren und deutet, wie gewöhnlich, parallele Versglieder aus. Dem עיר מבצר muß ארום auch als Stadt gegenüberſtehen, und demnach werden beide Hauptſtädte des getheilten Weltreichs genannt. Offenbar muß daher zu ſeiner Zeit Rom Metropole des römiſchen Reiches geweſen ſein, gleichzeitig mit Conſtantinopel, (auch in Hiob 4, 10 wird wahrſcheinlich auf Oſt- und Weſtrom angeſpielt); woraus folgt, daß er vor 476 geſchrieben.[2]) Auch weiſt keine

---

[1]) Nach dem Codex der Breslauer Stadtbibliothek; in den Ausgaben ſind die Namen ausgemerzt. Vgl. Rossi, Variae Lectiones IV, 71.

[2]) In der Parallelſtelle ψ 60 üb. er עיר מצור mit Tyrus und hat dort überhaupt viel Abweichungen, was jedoch leicht erklärlich iſt. Wer auch im ſelben Satze gleiche oder ſynonyme Wörter zur Auslegung benützt, wer gleiche Sätze deſſelben Pſalmes verſchieden überträgt, der wird natürlich auch einen Pſalm, der doppelt auftritt, jedesmal anders auffaſſen. So bezieht er in unſrem Falle ψ 60 auf die in der Ueberſchrift genannte hiſtoriſche Thatſache, während die identiſche Partie in ψ 108 auf die Zukunft gedeutet wird. — Ein ähnliches Verhältniß kann man auch bei ψ 14 und 53 beobachten. Hier variirt er, abgeſehen von den textuellen Unterſchieden, ſo in ſeiner Ueberſetzung, daß der erſtere gegen die Gottloſen überhaupt, der andere ſpeciell gegen die Läugner der ſtrafenden Vergeltung ſich wendet. Dies beweiſt in 53 die Ueberſchrift (על פורענות דרשיעיא וכו׳) und die Ueb. von אין אלהים: ליח אלהא פרע מניה, welche in 14 lautet: ליח שולטנא דאלהא בארעא. —

Spur auf Vorhandensein der muhammedanischen Macht hin. ישמעאלים 93, 7 wird mit dem neueren Volksnamen, wie das T. es auch sonst liebt, [1]) ערבאי üb., ebenso wie קדר 120, 5. —

Das Prophetentargum muß unserm Uebersetzer schon vorgelegen haben, da er in ψ 18 die Version von II. Samuel 22 ziemlich genau befolgt. Nur vertauscht er ihm nicht gebräuchliche Wörter mit andern: יחוננני v. 29 mit יחמנני; ארי ib. mit ארום. Wörter, die in Sam. sich hebraisirend dem Texte anschließen, ersetzt er durch andere echt aramäische; z. B. כנפי רוחא v. 12: חכרא (nur im Ms.) 29 für חשוכא; das griechische χαλκῶμα für נחשא 35. Natürlich modificirt er diejenigen Stellen, welche auch im Original von Sam. abweichen. Daß ihm wirklich die Version von Samuel als Quelle vorlag, und nicht etwa das Verhältniß umgekehrt zu denken ist, zeigt außer dem anerkannt höhern Alter der erstern die Ueberschrift. Dieselbe lautet in Sam. ganz entsprechend dem in den Psalm hineingelegten Sinne: ושבח דוד כנבואה קדם ד׳ פיגמי תושבחתא הדא על כל יומיא דשיזיב ד׳ יח ישראל מיד כל בעלי דבביהון ואף לדוד שיזביה מחרבא דשאול. —

Unser Targ., obwol er dieselben Deutungen im Psalme selbst hat, scheut sich dennoch die Ueberschrift so sehr zu verändern. Daher läßt er aus der Fassung seines Vorgängers Alles weg, was sich auf Israel bezieht, sonst ihm wörtlich folgend. — Noch deutlicher zeigt sich die Abhängigkeit in V. 29, der in Sam. so übersetzt ist: ארי אנת הוא מרי נהוריה דישראל ד׳ וד׳ יפקנני מחשוכא לנהוראי ויחזנני בעלמא דעתיד למיתי לצדיקיא. —

Das behält er mit Ausnahme der schon bemerkten sprachlichen Aenderungen wörtlich bei (nur בעלמא wird zu בניחמוחיה דע׳ erweitert), setzt ihm aber, um auch der Lesung im Psalm (אתה תאיר נרי) Rechnung zu tragen ראנת תנהר שרגא דישראל vor; es wäre denn, daß letzteres durch eine spätere berichtigende Hand geschehen ist. Auch hält Zunz (a. a. O. Anm. a) den Vers durch „Zusatz eines

---

[1]) Vgl. אוסאי, der arabische Stamm der Ausiten für משך 120, 5; טרסים für תרשיש 48, 8; מאנים für צען 78, 12. — הונגראי 83, 7 ist entweder dialektische Umgestaltung für הגראי, oder ein mit den Ungarn bekannt gewordener späterer Abschreiber gab ihm die jetzige Gestalt; was die sonstigen Varianten wahrscheinlich machen.

andern Targum" bereichert; indeſſen der hieſige Codex hat nicht wie ſonſt in ſolchen Fällen לית und bietet ſchon den Vers ganz in der erwählten Geſtalt.

Dies führt uns auf den letzten Punkt unſerer Unterſuchung, die doppelten Ueberſetzungen, deren hier bei weitem nicht ſo viel ſind, wie in Hiob. Wir können ſie noch nach der Reihenfolge ihrer Entſtehung theilweiſe unterſcheiden. Die erwähnte Handſchrift aus dem Jahre 1238 hat nur zwei Varianten, zu 56, 14 und 110, 1. Beide wollen die ganz den Geiſt unſeres Ueberſ. athmenden agadiſchen Paraphraſen durch wörtliche Uebertragung erſetzen. Sie finden ſich auch in der Baſeler Ausgabe, nur daß bei der erſtern Stelle durch irgend welche Verſchreibung eine der beiden Verſionen nach 57, 3 zu ſtehen kam. Außerdem enthält die Ausgabe Varianten zu 76, 11; 77, 11; 78, 64; 88, 3. Eine beſondere Tendenz läßt ſich dabei nicht erkennen, da z. B. die zweite (im Cod. fehlende) Ueb. zu 78, 64 agadiſch iſt. So wie dieſe Varianten fehlen in der Hs. die Gloſſen zu einzelnen Wörtern wie נהיר vor רחיל 76, 5, wodurch die maſſ. L. נאור (gegen נורא) geltend gemacht wird; 90, 4 בעינך vor מהחשבין קדמך, das den hebräiſchen Ausdruck wörtlich wiedergeben ſoll. Aus gleichem Grunde ובפסיליהון vor ובצלמניהון 78, 58. Von Unkenntniß zeigt der Zuſatz von תריסא nach מודניתא (חנית) 46, 10. — Uebrigens bietet das gedruckte Targum auch manche Lücken und Omiſſionen dar. 15, 2 fehlt die Ueb. der erſten Vershälfte, in 65, 11 ברסיסים תמסינה (ברביבים תמוגנו), in 87, 13 iſt חביל די במדברא ausgefallen, in 2, 6 ציון. —

Zur Halachakritik.

Es wurde in dieser Monatsschrift [1]) auf die Wichtigkeit der Vergleichung der abweichenden Lesarten der Tosifta von der Mischna hingewiesen und klar auseinandergesetzt, wie mehrere unverständliche Mischna's durch Heranziehung der Tosifta wichtige Erklärung erhalten. Dort wurde die knappe Ausdrucksweise der Mischna durch die weitläufigere der Tosifta ergänzt. Wir wollen ein Beispiel anderer Art geben; wir wollen zeigen, daß die Lesart der Tosifta der corrumpirten, der anzuführenden Mischna vorzuziehen sei, obwohl Jeruschalmi und alle Commentatoren der Mischna nur die Letztere kennen. Wir gewinnen durch die Herstellung der richtigen Lesart nicht nur die Beseitigung mannigfacher Schwierigkeiten, die die Commentatoren zu heben, vergebens sich bemühen, sondern auch einen klareren Einblick in den Traktat Edojoth, in welchem unsere Mischna sich befindet. Die siebente des zweiten Abschnittes in diesem Traktate bietet viele Schwierigkeiten dar. Vor Allem muß es auffallen, daß von den 3 Halacha's, die als Einzelmeinungen gegeben sind, die zwei letzten als unbestrittene Norm (סתם) in anderen Traktaten angeführt werden, während die erste verworfen wird. (Vgl. Maimonides' Erklärung z. St. שני המאמרים הנשארים ברורים). Welche Bewandniß hat es damit? Sind diese 3 Halacha's in Edojoth als maßgebende Norm aufgenommen, warum wird die erste verworfen? Soll aber, wie es mit den Regeln der Mischna eher übereinstimmt,[2]) gerade die Anführung der Einzelmeinung darauf hinweisen, daß die Norm eine entgegengesetzte sei, so versteht man nicht, warum die letzten beiden Halacha's als geltende Norm aufgenommen wurden. R. Lipmann Heller fühlt diese Schwierigkeit,

[1]) Jahrg. 1870, S. 300 vgl. auch diesen Jahrg. S. 40, wo aus der Lesart der Tosifta erwiesen wird, daß die Erklärung der dort angeführten Mischna anders ist, als sie in Babli gegeben ist.

[2]) Vgl. Frankel Hodegetik S. 74.

geht aber leicht über dieselbe hinweg.[1]) Hingegen wird Jeruschalmi Rosch Haschana 1, 9 von R. Chona ausdrücklich hervorgehoben מאן תנא מפריחי יונים ר' אליעזר, und weiter erörtert, ob die Chachamim mit dieser Behauptung übereinstimmen können, was schließlich von R. Jona verneint wird, aus welcher Stelle deutlich hervorgeht, daß die in Edojoth angeführten Halachot als Einzelmeinungen galten. Die Lösung im Jeruschalmi befriedigt keineswegs. Ferner ist die dritte Halacha im Namen R. Josuas טהורה . . . השרץ בפי חולדה im Widerspruch mit der Mischna Edojoth 3, 7 Tahoroth 6, 2, wo das Entgegengesetzte im Namen R. Josua's behauptet wird.[2]) Schließlich kann man nicht absehen, was die Redaction veranlaßt hat, diese Mischna in Edojoth einzureihen, wenn man nicht zu dem stets bereiten Auskunftsmittel von dem gleichen Anfang (שלשה דברים) greifen will. Alle Schwierigkeiten ebnen sich, wenn wir die Lesart der Tosifta heranziehen, woraus sich uns zunächst die richtige Stellung unserer Mischna im genannten Traktat ergiebt. Wir schließen aus den Ergebnissen des Herrn Dr. Dünner über Ursprung und Bedeutung des Traktats Edojoth[3]) an, wonach derselbe die Protokolle enthält, die auf der ersten Synode, welche eine Einigung der Halacha zum Zwecke hatte, aufgenommen wurden. Aber außer den dort aufgezählten Gattungen der Halacha, gab es auch solche, die von Einzelnen überliefert wurden, ohne über dieselben eine Entscheidung zu treffen, über die man, wie wir sagen, zur Tagesordnung überging, deren Sätze als Fragen für die spätere Zeit offen gelassen wurden. Es läßt sich wohl annehmen, daß die Versammlung sich in Sectionen getheilt, so daß z. B. R. Ismael und R. Akiba mit Vorberathungen befaßt waren. Unsere Mischna enthält nun von R. Akiba auf der Synode aufgenommene Ueberlieferungen von früheren Lehrern, über die keine Entscheidung getroffen wurde, denn so heißt es in der Tosifta אמר בהן לא איסור ולא היתר לא כשר ולא פסול לא טומאה ולא טהרה.

---

[1]) Taharoth 4, 2 וא"ע"ג דהתם משום ר' יהושע אמרו . . . ה"נ אמרו משום ר"א מפריחי יונה ומסתם סתם לן הכי.

[2]) Vgl. die Erklärung des R. Simson und R. Ascher z. St. gegen die Erklärung des Maimonides. Der Lösungsversuch von R. Lipmann Heller ist nicht unantastbar.

[3]) Monatsschrift 1871, S. 69.

Sie wurden als Einzelmeinungen in die Protokolle aufgenommen, damit die spätere Zeit diese Fragen genauer erörtere. In der That wurde von den spätern Chachamim wohl zur Zeit R. Meïr's die Norm im entgegengesetzten Sinne festgestellt. Und das hat uns die Tosifta aufbewahrt, denn da lesen wir מפריחי יונים מה הן לעזרה . . ר' אליעזר מכשיר וחכמים פוסלין השרץ בפי חולדה . . . ר' יהושע טמא וחכמים אומרים . . ספק טהור.

Es ist klar, daß in der Tosifta in der ersten Halacha אשה מה היא לצאת es auch heißen muß: ר' אליעזר מזיר statt ר' עקיבה, denn von diesem heißt es ja לא אמר לא איסור ולא היתר. Und dieser spätere Beschluß der Chachamim entgegengesetzt der in Edojoth angeführten Behauptungen ist in der Mischna als gültige Norm enthalten. Daß diese חכמים der Tosifta einer späteren Zeit angehören und nicht etwa gleichzeitig mit R. Elieser und R. Josua waren, geht schon daraus hervor, daß R. Akiba die Fragen unentschieden gelassen, also einen Majoritäts- oder gültigen entgegengesetzten Beschluß nicht kannte; außerdem ist in Tosifta Sabbat 5, auch angeführt Babli und Jeruschalmi zu Sabbat 6, 1 eine Controverse vorhanden zwischen R. Meïr und den Chachamim über den ersten der drei angeführten Punkte אשה מה היא לצאת בעיר של זהב, wo R. Meïr sogar behauptet חייב חטאת. Wir sehen sonach, daß diese Fragen später noch einmal zur Verhandlung kamen. Da nun eine ausdrückliche Controverse wie über den ersten Punkt nicht aufbewahrt wurde, suchte man wohl später die zweite Behauptung R. Eliesers und die R. Josuas mit der allgemeinen Norm in Uebereinstimmung zu bringen, wie wir einen solchen Versuch in Jeruschalmi Rosch Haschana sehen, und so läßt sich wohl die Emendation in der Mischna erklären, die aber so viel Schwierigkeiten hervorrief, die bis jetzt nur pilpulistisch zurecht gelegt werden konnten.

Dr. Zuckermandel.

Aktenstücke zur Geschichte der Frankisten in Polen.

(Fortsetzung.)

3. Artikel [1]) aus der polnischen warschauer Zeitung unter

[1]) Dieser Artikel ist auch aus dem Polnischen übersetzt.

der Aufschrift: Polnischer Courier Nr. II. a. 1757 de d. 18. Dec. 1757 aus Caminiek in Podolien.

„Demnach die vordem erwähnte Rechtssache, betreffend diejenigen Juden, welche sich wider den Talmud in materia des jüdischen Aberglaubens in der camienieckischen Diöces erklärt haben, in den Judiciis postcurialibus des Bischofs zu Caminiek Dembowski, ex remissione Commissoriali, auf den 17. November vorgefallen und wegen der Wiedersetzlichkeit derer nicht erschienenen jüdischen Talmudisten ihren Fortgang nicht haben können; so hat vorgedachter Bischof ein Contumacialdecret in vim effectiuae comminationis wider sie verlautbarer lassen und zugleich auf einiger Instanz denen Contratalmudisten einen Termin den 10. December festgesetzt, da ihnen zu antworten anbefohlen. Weil nun die Talmudisten in diesem Termine unbefugter Weise repliciret und controvertiret haben, so hat vorerwähnter Bischof diese Repliquen nicht für rechtmäßig, sondern für difform und irreell erkannt und direkte nach der verschriebenen Instanz von Seiten derer Contratalmudisten zu antworten befohlen. Wie nun die Talmudisten eine Rotul hervorgezogen und übergeben, so hat selbige der Bischof eröffnet und denen Theilen die verlangte Mittheilung erlaubt. Weil aber auch in diesem Termine die Replique auf die Punkte betreffend das Verständniß untereinander, vorfallen sollte, und die Talmudisten nicht repliciret hatten, so haben sie, nachdem oftgedachter Bischof darauf gedrungen, daß sie antworten sollten, um Dilation gebeten, damit sie antworten könnten, welches sie auch saluis poenis ab contrauentionem auf den 25. Februar nächstkommenden Jahres erhalten, in welchem Termine die Replique auf vorerwähnte Punkte, wie auch die Endschaft dieses Handels mit der Inquisition beider Theile vorfallen wird. Inzwischen hat der Bischof, vermöge seines Hirtenamts, um denen so weit gediehenen Mishelligkeiten beider Theile unter den Juden zuvorzukommen ihnen einige puncta pro meliori informatione sei übergeben und die Verordnung gemacht, daß ein Jeder insonderheit solle examinirt werden. Zu diesem Examine hat er den zu der Zeit bei ihm seyenden Provinzial der Provinz Reussen, aus dem Orden der Benedictiner Tyszkowski, mit Zuziehung der Theologen aus den Conventen erbeten, die jüdischen Contratalmudisten aber sind bei ihren vorigen Sätzen beständig geblieben und haben zugleich auf andere Punkte eine artige Antwort gegeben.

4. Des Herrn Bischofs zu Kaminiek Definitivdekret.

In causa indiciaria inter infideles Judaeos dioecesis Camenecensis Podoliae in Polonia, in materia eorum perfidiae, aliorumque mutuo objectorum Decreti definitivi contextus.

1. Nos Nicolaus, Dei et Apostolicae sedis gratia Episcopus Camenecensis, Podoliae, nominatus Archiepiscopus Metropolitanus Leopoliensis, pro Tribunali sedentis, solumque Deum et justitiam eius sanctam prae oculis habentes in causa et actione inter infideles Leyzor Buscensem Leybe Krysa Chaim Kopyczynensem, Leybko Schejowicz, Moszko Dawidowicz, Lisa

Sloma Rohatynensem, cum Leyba et Hyrszko, filiis aliaque sua familia, Jeruchim Litmanovvicz, Jezierzanensem, Hyrsko Szmuylowicz, Jko Motyewicz, Bescensus, Notko Falek Maiorowicz Moszko Leybka Abraamowicz, Simeon cum filio Jankiel, Lanckoronenses, Leyba Hyrszko, Satanovienses, Moszko Izraelowicz, cum filio Jose, de Nadworna, Nosen Aronowicz Leopolitanum, Zelik cum filio Leybko Szlomowicz, et alterum Leybko itidem Szlomowicz suo et aliorum, ubivis terrarum, gentium et locorum dispersorum, reperibilium, absentium, unum idemque sentientium, cum expresso et tacito consensu omnium nomine comparentes, mente et spiritu coram Deo Adonai, Elohim, Jehovah, terribili et omnipotenti, cunctisque spiritualis et saecularis regiminis, potestatibus ac jurisdictionibus, prout coram archicuria nostra, sub die Lunae secunda mensis Augusti anno proxime elapso 1756 officiose recognoverunt contra Talmud manifestatos, Contra — Talmudistas ad differentiam ab aliis Judaeis per nos nuncupatos, primo quosdam ad sparsum, per infideles incolas Lanckoronenses ac alios rumorem, quod iidem congregati, sub die 27ma mensis Januarii anno elapso 1756to facto de noctu se inter conventiculo in Bonis oppidi Lanckoron dioecesis nostrae Camenicensis Podoliae, Magnifici Lanckoronski Rauensis, Capitanei haereditariis, in domo infidelis Aaron generi in Lanckoron habitantis, cantilenas impias, saltus ac tripudia devotionibus intermiscentes, carnales commistiones, distinctis cum uxoribus, consanguineis, imo et affinibus suis, Mosaicae renuntiando legi, publice perpetraverint, mediante mandato adversus Dominicam potestatem, ut iidem, a Curia Lanckoronensi detenti, ac conjunctim arresto Officii nostri innodati, coram Judicio nostro sexta mensis Februarii, anno, quo supra 1756to statuerentur eorumque sequestrata, si quae scripta et libri comportarentur e Cancellaria officii nostri sub die prima mensis Februarii anno eodem 1756 emanato, ac sub die 4ta ejusdem mensis et anni, quibus debuit, intiato, ex officio Venerabilis Fiscalis judicii nostri ad respondendum super dictis attentatis realiter conventos, ac in effectu per dominos dictorum bonorum Lanckoron Dispositores, Oeconomos, sub die 9nensis et anni, quorum supra, nostro coram judicio statutos, ac ulterius, ex quo Delatores comparentes, Actionem prosequi recusarunt et a continuanda destiterunt, pro sola nostra informatione secrete examinatos, oppor-

tunis mediis parti deferenti a Cancellaria curiae nostrae sub d. Merc. ooma mensis martii, anno eodem 1756 reservatis, tum et termino ad diem 31 am ejusdem mensis martii, anni cujus supra hac in causa prorogato, nec tamen prout intererat prosecuto dimissos ab allis Jnfidelibus ut conquestum est iisdem oppositis, per praepotentiam, adeo ut nec communionem ubivis locorum habuerint, ideo tamen quia salubrius legem Mosaicam pensantes, quaedam dogmata veritati fidei consona divulgarunt, variis mediis persecutos, et a suis possessionibus exules, tandem sicut praemissum est vagos, dispersos undiquaque, opressos, quo minus dogmata sua palam aperiant et ab objectis, quibus diffamabantur, purgati forent, sub nostram protectionem recurrentes, ac literis salui Conductus adversus vim et potentiam munitos ac praeventos Actores ab una, et infideles Seniores, oppidi Miedzyboz, Satanow, Lanckoron, Jezierzany, ac alios a tergo earundem salvi Conductus, una et citationis literarum nominandos et cognominandos ad causam praesentem quoquo modo negotium habere putantes et praetendentes, ad deducendum ejusmodi objecta universim propalata, alias in contumaciam ad reprobandum, tum respondendum adversus quaedam dogmata scriptotenus proponenda, prout a tergo dictarum literarum ex intimata excutione apparuit, citatos ab altera parte coram Judicio nostro mota et ad usque, vertente ex his, quae hujusmodi in causa vidimus, legimus, perspeximus, ac in omnibus generaliter, ac singulis specialiter accessoriis, probatoriis, deçisoriis Terminis observavimus, signanter autem Juratoriis testium pro utraque parte, coram DD. Commissariis per easdem nominatis, et mediante decreto Judicii nostri, sub die Veneris 30 mensis Julii, Anno 1756 approbatis, inductorum, inquisitionibus constitit, tum rationibus, exceptionibus, responsionibus, replicationibus controversiis et disceptationibus, verbo et scriptotenus hinc inde factis, exauditis et mature discussis patuit et legitime deductum est, invocato eodem Omnipotentis, in Personis, Trini in natura omnino simplicis ac unius c. I. de summa Trinit. et L. I. c. de summa Trinit. et fide nomine concludimus.

(Fortſetzung folgt.)

Berichtigung zu den bibliographischen Materialien.

(Sept.-Heft S. 422 fg).

Von

G. J. Halberstamm in Bielitz.

S. 422. Das ס' העתים kann nicht seinen Namen haben von לעוֹת אית יעף, weil es sich in diesem Falle auf alle דינים erstrecken müßte, während R. Jehuda Barsilai in ס' יהוֹם שאר בשר Eherechtliches, und in ס' תקון שטרות Civilrechtliches behandelte, also ס' העתים behandelte hauptsächlich Gegenstände von ס' מועד, daher seine Benennung mit Anlehnung an עתך זה ס' מועד Sabbat Bl. 31 a, zog aber herbei noch andere דינים wie חפלין, ציצית die in den Traktaten desselben ס' מועד erwähnt werden. Ich besitze handschriftlich von ס' העתים השני, שער, enthaltend עירובין und קריאת התורה und ה' שביתת עברים, darunter auch שבת, vgl. Mtsschr. 1868, 289.

S. 423. Den Irrthum Asulai's, welcher R. Jacob b. Jakar den Lehrer Raschi's mit R. Jehuda b. Jakar den Lehrer Rambam's identificirte, hat bereits Zomber gerügt, vgl. Mtsschr 1868, S. 423, Anm. 4.

S. 424. R. Isaac בן לוי war der Sohn Elasar's, vergl. Zunz Lit.-Gesch der syn. Poesie S. 155.

S. 426. Der Autor der 1487 in Neapel gedruckten Commentars zu Sprüche ist kein anderer als der Dichter Immanuel ben Salomo, wie es in Handschriften stehet. In der erwähnten Ausgabe ist יעקב בן ein Druckfehler, vgl. de Rossi Ann. hebr. typogr. Sec. XV. 133, angeführt in dessen histomisch. Wörterbuch, übers. von Hamberger S. 278, vgl. auch Zunz in Geiger's Zeitschrift IV, 196, daß der Comm. קב ונקי ihn oft erwähnt und in der Vorrede ר' עמנואל אלקי הדעה בן מגדיאל, also Immanuel Romi.

Verbesserung.

S. 425 st. „aus Gerundi" l. „Gerundi." — S. 425. st. R. Jehuda ben Meïr Hacohen מ"ה bezügliche Passus Lehrer des R. Gerschom, lies „R. Jehuda ben Meïr, Hacohen Lehrer des R. Gerschom מ"ה bezügliche Passus. — S. 426 statt Venedig 1564 lies Venedig 1546.

Abhandlungen.

Die Doxologien in den Psalmen.

Zum Schlusse von vier Psalmen, welche zugleich vier Bücher abschließen, ist bekanntlich eine Benediction angefügt, die sich ohne Weiteres als bloßes Anhängsel kenntlich macht. Man hat aus diesem Umstand für das hohe Alter der Fünftheiligkeit des Psalters Folgerungen gezogen, und zwar mit dem Hinweis auf Chronik I, 16, 8—36. Denn auch hier kommt zu Ende von Psalmenfragmenten ein ähnlicher doxologischer Schluß vor. Ehe aber eine logische Folgerung als unerschütterlich anerkannt werden soll, muß die Prämisse untersucht werden, ob sie das enthält, was aus ihr gefolgert wird. Es dürfte daher nicht überflüssig sein, dieses Thema einer gründlicheren Untersuchung zu unterwerfen. Es dürften sich möglicherweise archäologische und exegetische Ergebnisse daraus gewinnen lassen.

Von den angegebenen vier Doxologien ist die zu Ps. 72 oder zu Ende des zweiten Psalmbuches die längste, und die zu Ps. 89 oder zu Ende des dritten Buches die kürzeste; die übrigen zwei sind kürzer als die eine und länger als die andere. Ein Zusammenstellen derselben wird das Maß und den Formelbau derselben anschaulich machen.

I. Pſ. 72.	II. Pſ. 106.	III. Pſ. 41.	IV. Pſ. 89.
ברוך ה׳ אלהים אלהי ישראל עשה נפלאות לבדו וברוך שם כבודו לעולם וימלא כבודו את כל הארץ אמן ואמן.	ברוך ה׳ אלהי ישראל מן העולם ועד העולם ואמר כל העם אמן הללויה.	ברוך ה׳ אלהי ישראל מהעולם ועד העולם אמן ואמן.	ברוך ה׳ לעולם אמן ואמן.

Deutlich genug geht aus der Parallelisirung dieſer vier Doxologien hervor, daß ſie ſämmtlich urſprünglich gleichartig waren; die beiden kürzern erſcheinen geradezu als gekürzt. Das folgt auch aus der Formel in der Chronik, welche meiſtens mit II ſtimmt. Hier iſt angegeben: David habe durch Aßaf und ſeine Genoſſen einen Pſalm ſingen laſſen. Dieſer Pſalm iſt aus 105 und 96 zuſammengeſetzt mit geringen Varianten. Wir müſſen auch dieſes doxologiſche Finale heranziehen.

II. Pſalm 106.	V. Chronik.
הושיענו ה׳ אלהינו וקבצנו מן הגוים להודות לשם קדשך להשתבח בתהלתך. ברוך ה׳ אלהי ישראל מן העולם ועד העולם ואמר כל העם אמן הללויה.	ואמרו הושיענו אלהי ישענו וקבצנו מן הגוים להודות לשם קדשך להשתבח בתהלתך. ברוך ה׳ אלהי ישראל מן העולם ועד העולם ויאמרו כל העם אמן והלל לה׳.

Gemeinſam iſt ſämmtlichen Doxologien, wenn man von der Erweiterung in I, II und V abſieht, die Formel: ברוך ה׳ אלהי ישראל מן העולם ועד העולם (לעולם). Aus V erhellt, daß dieſe Preisformel eine Aufforderung an die Gemeinde war: ואמרו, und aus II und V, daß die Gemeinde darauf reſponſoriſch geantwortet hat: אמן והללויה (והלל לה׳). Dieſes ואמר oder ויאמרו iſt nothwendiger Weiſe auch zu I, III und IV zu ergänzen:

ואמר כל העם אמן ואמן.

Verſtändlich wird dieſe Art reſponſoriſcher Lobpreiſung durch eine Tradition in der talmudiſchen Literatur. Die Stellen, welche dieſe Tradition wiedergeben, müſſen aber, wenn ſie für unſer Thema über die Doxologie verwerthet werden ſollen, näher beleuchtet werden. Vollſtändig iſt dieſe Tradition in Jeruſ

Berachot Ende (p. 14 c) und in babyl. Taanit (p. 16 b) erhalten: Dort lautet die Stelle: מה היו עונין אמן במקדש. תני לא היו עונין אמן במקדש. מנין שלא היו אומרים אמן אומרים? ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד. תלמוד לומר: קומו ברכו את ה' מן העולם ועד העולם וגו' מנין על כל ברכה וברכה? תלמוד לומר ומרמם על כל ברכה והתלה.

In b. Taanit heißt es bei den Benedictionen, welche bei Regenmangel den Gebeten beigefügt wurden, daß die Verſammelten dieſelben mit einem Amen begleitet haben: במה והן עונין אחריו אמן. דברים אמורים בגבולין אבל במקדש אינו כן. לפי שאין עונין אמן במקדש. ומנין שאין עונין אמן במקדש? שנאמר קומו ברכו את ה' אלהיכם מן העולם וגו' יכול על כל ברכות כולן לא תהא אלא תהלה אחת? תלמוד לומר ומרוממם וגו' על כל ברכה תן לו תהלה. ואלא במקדש מהו אומר? ברוך ה' אלהים אלהי ישראל מן העולם ועד העולם ברוך גואל ישראל והן עונין אחריו ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד וכו'.[1] Es folgt alſo aus dieſer Tradition, daß bei jeder Eulogie (ברכה) eine Art Reſponſorium üblich war. Im Tempel fiel die Gemeinde mit der Formel ein ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד. Außerhalb des Tempels dagegen bekräftigte die Gemeinde die Lobpreiſung durch Amen, und zwar, wie es ſcheint, durch Wiederholung der Formel אמן ואמן. Die Formel, welche im Tempel üblich war, iſt auch in der Doxologie I angedeutet וברוך שם כבודו לעולם, mit dem Zuſatze ויפלא כבודו את כל הארץ.

Aus der Doxologie V hat ſich ergeben, daß die Gemeinde aufgefordert wurde, die Eulogie ihrerſeits durch eine Formel zu beſtätigen: ואמרו. Daſſelbe geht auch aus Nehemia 9, 5 hervor, worauf ſich eben die talmudiſche Tradition ſtützt. Es heißt daſelbſt, daß die lobpreiſenden Leviten die Gemeinde

[1]) Fragmentariſch kommt derſelbe Paſſus noch vor in Toſifta Berachot Ende, Taanit I, babyl. Berachot 63 a, Sota p. 40 b. An dieſen beiden Stellen, eben ſo wie in Taanit, geht eine Frageformel voran: וכל כך למה? „Wozu ſo viel?" und die Antwort iſt: לפי שאין עונין אמן במקדש. Weder Frage, noch Antwort ſind recht verſtändlich. In Sota giebt ſich Raſchi Mühe, Sinn in die Frage zu bringen, aber ſeine Erklärung befriedigt auch nicht, namentlich wegen des begründeten Einwurfes der Toßafot.

aufgefordert haben, ihrerseits Gott zu preisen. ויאמרו הלוים ישוע וקדמיאל בני חשביה הודיה וגו׳ קומו ברכו את ה׳ אלהיכם מן העולם ועד העולם ויברכו שם כבודך וגו׳. Auch hier ist die Formel zu beachten.

Da aber die ganze Gemeinde nicht die Lobpreisung und noch weniger den ganzen Psalm wiederholen konnte, so hat sie ihn durch eine kurze Formel bekräftigt, entweder durch ברוך שם כבוד וכו׳ oder durch Amen, Amen: ואמר כל העם אמן. Wäre in Nehemia tradirt, was die Versammlung auf diese Aufforderung respondirt hat, so würde eben diese Formel angegeben sein.

Ohne Weiteres folgt daraus, daß beim Gesang der Psalmen im Tempel, richtiger bei Tempelpsalmen — und unbestreitbar sind manche von den Leviten gesungen worden, wenn auch nicht alle — das Volk oder die Gemeinde nicht blos theilnahmlos zugehört, vielmehr durch eine doxologische Formel sich dabei betheiligt hat, und zwar entweder so, daß die Leviten sie dazu durch ואמרו aufgefordert haben, oder daß es sich von selbst verstand, daß auf die Formel ברוך ה׳ אלהי וגו׳ das Responsorium folgte. Jeder Psalm also, welcher im Tempel zum liturgischen Gebrauch verwendet wurde, müßte also die Doxologie ברוך וגו׳ und ואמר כל העם haben. Daher finden wir diese Doxologie zu Ps. 96 in der Chronik, obwohl sie in dem Psalter fehlt. Es wäre zuviel geworden, zu jedem Psalm, oder mindestens zu jedem liturgischen, diese doxologische Formel hinzuzufügen; darum sind sie weggeblieben, und das war wohl Sache des Abschreibers, um nicht unnöthiger Weise es so oft zu wiederholen. Angedeutet ist der doxologische Schluß noch in Ps. 68 ברוך אלהים, wozu nur noch fehlt אלהי ישראל מעולם ועד עולם. Eben weil dieser ein echter liturgischer Psalm ist, haben die Sänger die Formel zum Schluß angeschlagen. Eben so in Ps. 135, wenn man ihn mit Ps. 115 vergleicht. Daß diese doxologische Formel nur zu Ende des ersten, zweiten, dritten und vierten Psalmbuches angebracht, ist nur aus otonomischer Rücksicht der Raumersparniß zu erklären.

Nach dieser Auseinandersetzung ist man in den Stand gesetzt, Delitzsch' Folgerung für das Alter der Fünftheilung der Psalmen auf ihren wahren Werth zu reduciren. Aus dem Umstande, daß der in der Chronik David in den Mund gelegte Psalm bereits diese Doxologie enthält, folgert D., daß diese bereits zur Zeit der Abfassung der Chronik, also um 400—300, angehängt gewesen sei, folglich, daß schon damals die Pentatomie des Psalters bestanden haben müsse. Der Chronist habe also den Psalm sammt der dabei befindlichen, nicht zum Inhalt gehörigen Doxologie copirt, vielleicht gar in dem Wahne, daß das Finale einen Bestandtheil des Psalmes bilde. Diese Schlußfolgerung ist schon an sich falsch. Die Doxologie ist im Psalter dem Ps. 106 angehängt, während in der Chronik nur der erste Theil des vorangehenden Psalmes (105) copirt ist. Wollte man selbst annehmen, daß beide Psalmen 105—106 ursprünglich einen einzigen ausgemacht haben, und daß also die Doxologie von 106 auch zu 105 gehöre, so wird die Schlußfolgerung Delitzsch' dadurch nicht bündiger. Denn im Grunde ist, wie schon erwähnt, in der Chronik die Doxologie nicht zum Fragment von Ps. 105, sondern zu dem von Ps. 96 angehängt. Wie kommt sie hierher? Bildet etwa dieser Psalm auch den Schluß eines Psalmbuches? Man kann sich nur dabei zurecht finden, wenn man voraussetzt, daß für sämmtliche bei der Liturgie angewendeten Psalmen diese Doxologie in Gebrauch war, bestehend aus der Eulogie (ברכה) der Vortragenden (Leviten) und dem Responsorium der Gemeinde.

Eben so falsch ist Delitzsch' Annahme, daß — da zum letzten Psalmbuche die eigentliche Doxologie thatsächlich fehlt — der Psalm 150, welcher zum Lobpreisen auffordert, dieselbe vertrete und ersetze. Wir haben aber gefunden, daß die Finaldoxologie ein ganz bestimmtes Gepräge hatte, und eine stehende Formel war, ferner, daß sie als Aufforderung an die Gemeinde gerichtet war

und endlich daß dieſe ihr Amen dazu gab. So geläufig und gebraucht war dieſe Formel, daß der Chroniſt, ſo oft ſich ihm Gelegenheit dazu bietet, ſie in Anwendung bringt, als könnte er ſich kein Gebet und keinen Lobpſalm ohne dieſe doxologiſche Formel denken; ſo Chronik I, 29, 10: ויאמר דוד ברוך אתה ה׳ אלהי ישראל אבינו מעולם ועד עולם. Da nun Pſ. 150 gar keine Spur von dieſer ausgeprägten Doxologie hat, ſo kann er ſie nicht erſetzen. Warum dieſe Formel gerade zum Endabſchluß des ganzen Pſalters fehlt, iſt allerdings auffallend, erſchüttert aber unſere Annahme nicht.

Es ſcheint, daß die Pſalmen eben wegen der Eulogie, die jedesmal beim Vortrage derſelben vorgekommen iſt, den Namen ברכות = Eulogie, Doxologie geführt haben. Das folgt aus der Schilderung im Midraſch zu Canticum, die R. Levi von der Abnahme des Eifers für das Talmudſtudium entwirft: „Früher, als noch Wohlſtand (in Paläſtina) herrſchte, waren Alle befliſſen, Miſchnah, Halacha und Talmud zu hören, jetzt aber, wo der Wohlſtand abgenommen und die Leute durch den Druck geſchwächt ſind, wollen ſie weiter nichts hören, als Eulogien und Tröſtungen: ועכשיו שאין הפרוטה מצויה וביותר שהם חולים מן השיעבוד אין מבקשים לשמוע אלא דברי ברכות ונחמות. Rapoport hat viel Scharfſinn und viel Gelehrſamkeit aufgeboten, um dieſen beiden Schlagwörtern eine andere Bedeutung zu vindiciren (Kerem chem. III, p. 41 fg.). Er identificirte das Wort „Berachot“ ſo ziemlich mit Agada im Allgemeinen und „Nechamat“ mit ſpeciellen Homilien, welche für Leidtragende vorgetragen worden ſeien. Es iſt aber dadurch dem Wortſinne ein Zwang angethan. נחמות bedeuten entſchieden Tröſtungen, die in den Propheten vorkommen, hoffnungserregende Propheten-Verſe. Folglich kann ברכות nur Pſalmen bedeuten, und zwar beide nicht einfache Texte, ſondern die agadiſche Auslegung dazu. Der Beweis dafür iſt grade das, was Rapoport für ſeine Deutung herangezogen hat, ein Paſſus im Kadiſch-Gebete: לעילא מן כל

ברכתא ושירתא תושבחתא ונחמתא דאמירן בעלמא. Es bedeutet: „Wir preisen Dich mehr als in allen Eulogien, Hymnen, Lobpreisungen und Tröstungen, welche sonst gesprochen worden.“ Hier haben ברכתא שירתא וכו' die Bedeutung von Psalmen in dreifacher Weise, und נחמתא kann eben nur „Propheten“ bedeuten. R. Levi's Schilderung ואין מבקשים לשמוע אלא דברי ברכות ונחמות entspricht allerdings der andern, welche von R. Isaak an derselben Stelle gegeben ist: מבקשים לשמוע דבר מקרא ודבר אגדה. Nur specialisirt R. Levi mehr: דבר מקרא bedeutet „Bibel“ im Allgemeinen, דברי ברכות ונחמות dagegen speciell gemüthliche Partien der Bibel: Psalmen und Propheten, beide wie gesagt, verbunden mit דבר אגדה, mit agadischer Ausführung. Es mag allerdings richtig sein, daß ברכות auch Agada bedeutet, wie Rapoport aus כותבי ברכות bewiesen hat, aber immer mit Anlehnung an Psalmen, welche sich ganz besonders als Texte für agadische Vorträge eigenen.

Was besonders dafür spricht, daß die Bezeichnung ברכות für Psalter gebraucht wird, ist der Passus in der letzten Mischnah Berachot: כל חותמי ברכות שהיו במקדש היו אומרים מן העולם וכו'.

Diese Mischnah gilt als dunkel, sie ist es aber nicht, wenn man nur nicht das Wort חותמי als Particip, sondern als nomen abstractum ansieht: „Schluß, Schlußformel.“[1]) In der Sacherklärung ist Raschi selbst, diesem Muster eines Commentators, der mit feinem Takt das Richtige herauszufühlen pflegte, etwas Menschliches passirt. Er interpretirt geradezu gegen faktische Vorkommnisse, daß bei jeder Beracha des täglichen Gebetes im Tempel die Formel ברוך ה' אלהי ישראל מן העולם וכו' gebraucht worden sei, und beruft sich dabei auf die oben S. 483 citirte Stelle im Taanit. Aber daselbst ist ausdrücklich angegeben,

[1]) Man vergleiche dazu die Mischnah Taanit II Anf. ומוסיף עליהן (על הברכות) עוד שש ואלו הן זכרונות ושופרות . . . ואומר חותמיהן על הראשונה הוא אומר וגו'. Hier bedeutet חותם nichts anderes als Schlußformel.

daß lediglich bei Regenloſigkeit und Dürre an ſieben Eulogien und zwar an die eine des täglichen Gebetes (גאל ישראל) und die ſechs neu hinzugefügten (וכרונות ושופרות) (vergl. weiter unten) die obengenannte Formel angeſchoben wurde, und daß dieſe Eulogien einen längeren Schluß hatten. Sonſt aber beim täglichen Gebete im Tempel wurde dieſe längere Formel keineswegs angewendet. Ueberhaupt waren im Tempel nur ſechs Eulogien des täglichen Gebetes in Gebrauch (אבות גבורות קדושת השם עבודה והודאה וברכת כהנים). Die von Raſchi namhaft gemachte Eulogie חונן הדעת iſt alſo beim Gebete in der Tempelhalle gar nicht vorgekommen. Was bedeutet alſo ſonſt חותמי ברכות, wobei die Formel ברוך ה' . . . מן העולם gebraucht worden iſt und zwar in die Verallgemeinerung כל חותמי ברכות: „bei allen Schlußbenediktionen im Tempel?“ Es kann ſich nur auf die Doxologie der Pſalmen beziehen. כל חותמי ברכות bedeuten die Schlußlobpreiſungen nach Recitation oder Cantilation der Pſalmen beim Tempelritual und will alſo ſagen, daß man bei Allen die Formel ברוך ה' אלהי וגו gebraucht hat. Dieſe Tradition giebt alſo Folgendes an: Früher wurde im Tempel bei der Doxologie der Pſalmen מן העולם geſprochen. Als aber die Minäer (oder andere Sektirer) das Dogma von der Auferſtehung leugneten, ſei die Formel מן העולם ועד העולם eingeführt worden (vgl. unt.). Es ergiebt ſich alſo auch aus dieſer Tradition, daß die Finaldoxologie bei allen im Tempel vorkommenden Pſalmen in Gebrauch war, daß ſie alſo keineswegs urſprünglich bei jedem der 4 Pſalmbücher bloß als äußerliches Merkzeichen des Abſchluſſes gedient hat.

Denn wenn die Pſalmen, von den Schlußformeln eine eigene Benennung (ברכות) erhalten haben, und zwar von dem Umſtande, daß jedesmal dabei die Eulogie ברוך ה' וגו geſprochen wurde, ſo kann man ſich nicht darauf ſteifen, daß, weil dieſe Doxologie in unſerem Pſalter nur vier mal vorkommt, ſie ſonſt nicht im Gebrauche geweſen ſei.

Um die Art und Weiſe des doxologiſchen Reſponſoriums

kennen zu lernen, müſſen wir noch einen prüfenden Blick auf die Gebetformeln werfen, welche bei den oben berührten Bittgängen wegen Regenmangels üblich waren. Dieſe bieten die rechte Analogie für das doxologiſche Finale der Pſalmen. Wie ſchon angedeutet, wurden bei ſolcher Gelegenheit zu den 18 wochentägigen Eulogien ſechs hinzugefügt, ſo daß im Ganzen 24 waren. Von dieſen hatten nur ſieben ein längeres Finale, nämlich die übliche Benediktion, welche die Bitte um Erlöſung enthält, (גאולה) und ſechs neu eingefügte Gebete um Regen, welche ſich dem Erlöſungsgebete anſchloſſen (Taanit p. 16b): ואותן שש היכן אומרן? בין גואל לרופא חולים ומאריך בגאולה. Während des Tempelbeſtandes wurden nach jeder dieſer ſieben längeren Benediktionen von den Prieſtern Poſaunenſchälle ausgeführt. Ob daſſelbe auch außerhalb des Tempels und nach der Zerſtörung deſſelben bei den Gebeten um Regenmangel in Anwendung gekommen iſt, iſt controvers, dieſes Thema liegt aber außerhalb unſerer Unterſuchung.

An dieſen Gebeten betheiligte ſich die Gemeinde der Art, daß ſie zum Schluß jeder der ſieben längeren Eulogien reſponſoriſch einfiel. Dabei waltete der oben angedeutete Unterſchied zwiſchen Tempel und außerhalb deſſelben ob. Bei den Bittgängen im Tempel oder eigentlich im Oſtthore deſſelben (בשער המזרח) fiel die Gemeinde mit ברוך שם כבוד מלכותו nach jeder Benediktion ein. Ueber das Maaß dieſer ſieben Benediktionen herrſcht einige Dunkelheit; doch ſcheint es, daß ſie folgendermaßen formulirt waren. Beiſpielsweiſe ſei die Benediktion um Erlöſung angeführt, deſſen Finale lautete: מי שענה לאברהם [אבינו] בהר המוריה הוא יענה אתכם וישמע בקול צעקתכם היום הזה ברוך ה' אלהי ישראל מן העולם ועד העולם ברוך גואל ישראל. Darauf das Reſponſorium der Gemeinde. So iſt aus der (daſ. gegen Ende) citirten Boraita zu entnehmen, (die aus der Toſifta Taanit I Ende entlehnt iſt), die vorangehenden Stellen, die ſcheinbar daſſelbe ausſagen, ſind ein wenig dunkel gehalten. (הראשונות falſch) על הראשונה

הוא אומר? ברוך ה' א' י' מן העולם ועד העולם ברוך גואל ישראל והן ענין אחריו ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד וחזן הכנסת אומר תִּקְעוּ הכהנים תִּקְעוּ. וכן בכל ברכה וברכה (בני אהרון). Zum Schluß heißt es: לא היו נוהגין כן אלא בשערי מזרח ובהר הבית. Außerhalb des Tempels aber (בגבולין) fiel die Gemeinde nur mit Amen ein (daſ. in der Mitte): וכחותמה הוא אומר מי שענה את אברהם וגו' ברוך גואל ישראל והן עונין אחריו אמן . . . אבל במקדש אינו כן לפי שאין אומרים אמן במקדש.

Entſchieden iſt die Ordnung und Formulirung der Eulogien für ſolche Bittgänge während des Tempelbeſtandes oder in ſeinem Umkreiſe entſtanden. Daher iſt die Siebenzahl derſelben erklärlich. Sie ſteht nämlich mit den von den Ahroniden dabei ausgeführten Poſaunenſchällen in Verbindung. Abwechſelnd wurde nämlich drei mal je ein langgezogener und ein gebrochener Ton (תקיעה תרועה) und zum Schluſſe noch ein gedehnter Ton (תקיעה) ausgeſtoßen, wobei die Poſaune vorherrſchte und das Horn nur zur Begleitung diente.[1]) Da im täglichen Tempelgebet-Ritual nur ſechs Eulogien üblich waren, (ſ. o. S. 488), ſo wurden an den Feſttagen bei Regenmal zwiſchen dieſe noch ſieben eingeſchaltet, entſprechend den 7 Tönen der Poſaunen, alſo im Ganzen dreizehn. Dabei war die Eulogie um Erlöſung die vierte; ſie ſchloß ſich den drei Erſtern (שלש ראשונות) an. Als dann ſpäter unter Gamaliel II. zu den ſechs täglichen Gebeten noch zwölf hinzukamen, alſo im Ganzen achtzehn, von denen die ſechſte die Erlöſung zum Inhalte hat, ſo hätte bei Bittgängen, wenn die aus der Tempelzeit überkommene Siebenzahl beibehalten werden ſollte, dieſe Eulogie um Erlöſung (גאולה) wiederholt werden müſſen, was als unangemeſſen erſchien. Daher wurden in der Nachtempelzeit nur ſechs außergewöhnliche Gebete hinzugefügt, alſo im Ganzen 24. In der talmudiſchen Zeit war die Geneſis der Siebenzahl nicht mehr bekannt, darum wurden im Lehrhauſe bei dem Satze,

[1]) Vgl. Miſchnah R[illegible]

daß an Festtagen sechs hinzugefügt werden, die Frage aufgeworfen: „sechs? Es sind doch eigentlich sieben"? הרי שש? שבע הוין, Noch berechtigter wäre die Verwunderung, warum denn die sechs außergewöhnlichen Gebetstücke gerade an eine unpassende Stelle eingefugt wurden.

Es ist also sicher, daß die sieben occasionellen Gebete mit ihrem langen Finale und ihrer Doxologie aus der Tempelzeit stammen. Wenn man erwägt, daß während des Tempelbestandes Palästina nur selten von Regenmangel heimgesucht war — die Annalen haben die Vorkommnisse desselben meistens verzeichnet — so sind wohl die bei solcher Gelegenheit angewendeten Formeln und namentlich die Doxologie zum Schlusse nicht selbstständig eingeführt, sondern dem allgemeinen Tempelritual, d. h. dem Brauche bei den Psalmen entlehnt worden. Wie zum Schlusse jedes im Tempel gesungenen Psalmes von den Chorleitenden Leviten die Formel ברוך ה' אלהי ישראל מן העולם ועד העולם recitirt wurde, so auch bei Gelegenheit der Bittgänge. Und so wie bei den Psalmen die Gemeinde mit ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד zu respondiren pflegte, eben so beim Gebete um Regen. Darauf bezieht sich eben jene oben angeführte mischnaitische Tradition, daß man bei sämmtlichen Schlußeulogien im Tempel die Doxologie מן העולם . . ברוך ה' hinzugefügt habe: כל תוחמי ברכות שהיו במקדש וגו', d. h. sowohl bei der außergewöhnlichen, wie bei der gewöhnlichen Liturgie im Tempel. Selbstverständlich ist dieses doxologische Finale nur zu den längern Lob- oder Gebetpartien hinzugefügt worden, daher weder bei den sechs Eulogien des täglichen Gebetes,[1]) noch bei den Additamental-Gebeten an Sabbat und Feiertagen, eben weil sie zu kurz gehalten sind.

Noch zwei Punkte sind hierbei zu erörtern, das Verhältniß des Responsoriums ברוך שם כבוד וגו' zu dem von „Amen", und das der späteren doxologischen Formel מן העולם zu einer

[1]) Gegen Raschi's Ansicht b. Sota p. 40b oben.

andern urſprünglichen. In den (oben S. 483) citirten Stellen in der talmudiſchen Literatur iſt die Sachlage ſo dargeſtellt, daß es bei den Eulogien im Tempel nicht zuläſſig ſchien, mit einem bloßen Amen zu reſpondiren. לפי שאין עונין אמן במקדש. Genau genommen ſtellt ſich das Sachverhältniß anders heraus: Nur im Tempel war das doxologiſche Reſponſorium ברוך שם üblich, außerhalb des Tempels dagegen ſollte oder durfte es nicht in Anwendung kommen, ſondern durch ein bloßes Amen erſetzt werden. Mit der Formel ברוך שם כבוד מלכותו muß es eine eigene Bewandtniß gehabt haben. Zum Schluſſe des Einheitsbekenntniſſes: „Höre Iſrael . . . der Herr iſt einzig“ hat in der talmudiſchen Zeit die Gemeinde ſie, wie noch heutigen Tages üblich, leiſe geſprochen (b. Peſachim p. 56 a): התקינו שיהו אומרים אותו בחשאי. Von der Gemeinde in Jericho wird tradirt, daß ſie mit Zuſtimmung der ſynhedrialen Autorität das Einheitsbekenntniß mit der folgenden Partie gekürzt geſprochen habe (כורכין את שמע), und dieſes wird nach einer Meinung dahin ausgelegt, daß ſie die Formel ברוך שם nicht geſprochen habe (daſ.) שלא היו אומרים ברוך שם כבוד מלכותו. Es ſcheint, daß dieſe reſponſoriſche Formel nur gebraucht wurde, wenn der Gottesname tetragrammatiſch ausgeſprochen worden iſt. Deutlich iſt es angegeben bei der Liturgie am Verſöhnungstage im Tempel, wenn der Hoheprieſter das Sündenbekenntniß abgelegt hat (Joma III Ende IV Anf.). Die Gemeinde fiel beim Anhören dieſes Gottesnamens auf ihr Angeſicht und ſprach dabei die Formel (vergl. jeruſ. Joma III, p. 40 d): עשרה פעמים היה כהן גדול מזכיר את השם ביום הכפורים . . . . הקרובין היו נופלין על פניהן והרחוקים היו אומרים ברוך שם וגו. Ferner war dieſe reſponſoriſch-doxologiſche Formel in Gebrauch beim Prieſterſegen im Tempel (vergl. Toſſafot zu b. Sota p. 40 b Init: וכל כך). Daher iſt auch der Paſſus in der Miſchnah (daſ. p. 37 b) verſtändlich, daß der Prieſterſegen mit Ausſprechen des Tetragrammatons im Tempel in einem Stücke ohne Abſatz geſprochen, während er außerhalb deſſelben in

drei Abſchnitte zerlegt wurde: ברכת כהנים כיצד. במדינה אומר אותה שלש ברכות ובמקדש ברכה אחת, eben weil die Gemeinde beim Anhören des Gottesnamens mit dem längeren Reſponſorium einfallen ſollte, ſollte der Segensſpruch nicht durch zwei Pauſen gewiſſermaßen zerlegt erſcheinen (Raſchi und Toſſafot iſt der Paſſus unverſtändlich geblieben, vergl. o. S. 483 Note). Außerhalb des Tempels dagegen, wo die Gemeinde nur mit einem kurzen Amen einfiel, ſchien die Unterbrechung nicht ſtörend; daher in drei Abſätzen. Die Formel ברוך שם כבוד hing alſo mit dem Ausſprechen des tetragrammatiſchen Gottesnamens zuſammen. Beim Schema'-Gebete im Tempel war ohne Zweifel dieſes Reſponſorium ebenfalls im Gebrauche. Außerhalb des Tempels dagegen, wo das Tetragrammaton mit dem Namen Adonaï vertauſcht wurde, fiel ſonſt die reſponſoriſche Formel weg, und ſcheint lediglich beim Schema' im Gebrauche geblieben zu ſein, weil es die Einheitsbekenntniß ausdrückt: ה' אחד, wobei eine kräftigere, längere Lobpreiſung dieſes als einzig anerkannten Gottes nöthig ſchien. Die Jerichenſer verfuhren daher (nach einer Anſicht) conſequent, daß ſie dieſes Reſponſorium auch beim Schema' wegließen. Zweifelshalber hat man ſpäter eingeführt, es unhörbar zu ſprechen.[1]) Alſo weil im Tempel das Tetragrammaton im Gebrauche war, fiel die Gemeinde ihrerſeits mit der Formel ein: „Geprieſen ſei der Name der Herrlichkeit ſeines Reiches für immerdar." Außerhalb des Tempels dagegen ſollte ſie nicht angewendet, ſondern dafür nur mit Amen reſpondirt werden. Anſtatt אין עונין אמן במקדש, müßte es eigentlich heißen: אין שונין ברוך שם כ' מ' בגבולין. Daher wurde bei Bittgängen im Tempel die letztere Formel, außerhalb deſſelben lediglich Amen geſprochen.

---

[1]) Zur Zeit R' Abbahu's Ende des III. und Anf. des IV. Jahrh., als die Verläumdungen der Chriſten bei den römiſchen Behörden mehr Gehör fanden, daß die Juden in ihren Gebeten leiſe eine Verwünſchung gegen die Römer ausſprächen, wurde eingeführt, dieſe Formel laut zu ſprechen, um den Verdacht abzuwenden: אמר ר' אבהו התקינו שיהו אומרים אותו בקול רם מפני תרעומת הכיני.

ואמרו „und ſprechet,“ voran. 2. Aus dem Reſponſorium der Gemeinde, die mit „Amen“ oder doppeltem „Amen“ und hin und wieder auch mit „Halleluja“ einfiel. Zu dieſem Reſponſorium gehört als hiſtoriſcher Eingang das Wörtchen ואמר: „Die Gemeinde ſprach.“ (ואמן אמן (ואמן הללויה ואמר כל העם.

לעולם וגו׳. Hier entsteht nun eine Schwierigkeit. Woher kommt es, daß im Psalter keine Gleichmäßigkeit bezüglich dieses Punktes herrscht? Zwei mal lautet die Formel לעולם und zwei (oder drei) mal מן העולם ועד העולם. Man ist durchaus nicht berechtigt, die Verschiedenheit des Ausdruckes auf die Verschiedenheit der Zeiten zu schieben. Und dann, da einmal zu irgend einer Zeit auf die Formel מן העולם ועד העולם Gewicht gelegt wurde, warum ist diese Aenderung nicht auch an den anderen Stellen im Psalter getroffen worden? Höchstens kann man für die Nachlässigkeit die Copisten verantwortlich machen. Dieser Punkt bleibt noch dunkel. Denn die Thatsächlichkeit der mischnaïtischen Tradition von der in irgend einer Zeit gegen irgend eine Häresie gerichtete Aenderung ist nicht zu bezweifeln. — Aus unserer Untersuchung hat sich als gewiß ergeben, daß der Schluß in der Psalmendoxologie אמן ואמן nicht aus der Tempelszeit stammen kann, weil damals das Responsorium der Gemeinde im Tempel anders gelautet hat. Folglich stammt das Responsorium A m e n aus der Zeit nach der Tempelzerstörung, d. h. aus der Zeit der beginnenden diasporischen Periode, als das Synagogenritual mit Anlehnung an das Tempelritual geregelt wurde. Aber auch hierbei stößt man auf eine Schwierigkeit. Gesetzt, daß man die beliebte Aenderung von ברוך שם כבוד in אמן auch in den Psalter hineingetragen hat, wie kam sie in die Chronik, wo die responsorische Formel ebenfalls „Amen" lautet? Diese beiden Schwierigkeiten müssen noch gelöst werden.

Jedenfalls hat sich aus der Untersuchung das Ergebniß herausgestellt, daß die Psalmendoxologie nicht je eins der vier Bücher des Psalters abschließt, sondern daß sie als Finale zu jedem gesungenen oder öffentlich recitirten Psalm gehört. Diese Doxologie besteht aus zwei Partien. 1. Aus der Formel ברוך ה׳ אלקים ישראל מן העולם ועד העולם (oder) לעולם, welche eine Aufforderung an die Gemeinde ist, sich an der psalmistischen Lobpreisung Gottes zu betheiligen. Ihr ging das Wörtchen

ואמרו „und ſprechet,“ voran. 2. Aus dem Reſponſorium der Gemeinde, die mit „Amen“ oder doppeltem „Amen“ und hin und wieder auch mit „Hallelujа“ einfiel. Zu dieſem Reſponſorium gehört als hiſtoriſcher Eingang das Wörtchen ואמר: „Die Gemeinde ſprach.“ (ואמן הללויה) ואמן אמן ואמר כל העם.

Studien über die Septuaginta und Peschito zu Jeremia.

Von

Dr. P. F. Frankl.

(Fortsetzung.)

Wer kein Bedenken trägt, die Tychsen'sche Hypothese — für Jer. wenigstens—voll anzunehmen und daneben subjektive Verirrungen des Vertenten für leicht möglich hält, wird die Uebersetzung von Jer. 3, 3, die sonst geradezu ein Phänomen von Sinnlosigkeit wäre, eher begreifen. Für וּמַלְקוֹשׁ לוֹא הָיָה רְבִיבִים וְיִמְנְעוּ haben die **Sept.**: *Καὶ ἔσχες ποιμένας πόλλους εἰς προσκόμμα σεαυτῆς.* Wie kommen sie zu dieser Uebersetzung? Für וּמַלְקוֹשׁ לוֹא הָיָה lasen sie (oder הָיוּ) וּלְמוֹקֵשׁ לוֹ הָיָה offenbar; für רְבִיבִים — רַבִּים; — demnach muß in וימנעו das *ποιμένας ἔχειν* stecken. Wir deuten nur an, daß fast alle Buchstaben von *ποιμενες* in וימנעו sich finden. Doch dies Alles nur im Geiste der Tychsen'schen Hypothese. Uns selber, die wir der Phantasie des Vertenten bei der Version einen großen Spielraum gewähren, verlohnt es nicht der Mühe, in diesem Falle, da der masoretische Text sicherlich correct ist, über den Text, der den **Sept.** hier vorgelegen haben mochte, erst viel Untersuchungen anzustellen. War der Uebersetzer einmal auf falscher Fährte; dann fand er erst spät den richtigen Weg wieder. In die Irre führen unzählige Wege, zum richtigen Ziele nur wenige, oftmals nur einer.

Nun die Fehler durch den Gleichklang im Jer.:

Cap. 2, V. 24: בִּבְרָה קַלָּה מְשֹׁרֶכֶת (דרכיה) **Sept.**: *ὀψέ φωνὴ αὐτῆς ὠλόλυξε.* Spohn vermuthet betreffs des *ὠλόλυξε* Manches, erwärmt sich aber selber für keine seiner Vermuthungen. Wir glauben, der Uebersetzer habe durch den Gleichklang oder durch eine verwirrende Transscription, entweder an מְשֻׁרְקָת, das lautlich mundgerechter

erscheint, oder an מְצָרַחַת, das sachlich entsprechender ist, gedacht.

Cap. 20, V. 8: כִּי מִדֵּי אֲדַבֵּר אֶזְעָק Sept.: *ὅτι πικρῷ λόγῳ μου γελάσομαι.* [כִּי מַר אֲדַבֵּר אֶשְׂחָק]. Spohn's Vermuthung, es sei für *γελάσομαι* — *κράσομαι* zu lesen, die auf den Araber sich stützt, der אזעק hat, fällt gegenüber dem Zeugnisse des Hieronymus. Ueber den Araber sprechen wir weiter noch. Offenbar verstanden die Sept. für אֶזְעָק — אֶשְׂחָק; da Beides für ein griechisches Ohr gleich klingt.[1])

Cap. 23, Vers 31: וַיְנַאֲמוּ נְאֻם Sept.: *καὶ νυστάζθοντας νυσταγμὸν αὐτῶν.* Sie hielten נְאֻם für gleichbedeutend mit נום und vocalisirten וינאמו anders.

Cap. 31, Vers 2: מָצָא חֵן בַּמִּדְבָּר = *Εὗρον θερμὸν* (?) Personenwechsel und andere Vocalisirung befremden an den Sept. nicht mehr. Zunächst lasen sie מָצְאוּ חֵן בַּמִּדְבָּר. *N* vor *B* führt aber im Griechischen bekanntlich zur Verwandlung in *M*. Für ein griechisches Ohr klang חֵן בַּמדבר = חֵם במדבר. Daher *εὗρον θερμὸν.*

Cap. 46, Vers 15 masor.: מַדּוּעַ נִסְחַף אַבִּירֶיךָ Sept.: *διὰ τί ἔφυγεν ὁ Ἆπις ὅ ἐκλεκτός σου.* Diese Uebersetzung ist nur möglich, wenn angenommen wird, sie hätten gelesen: [Apis!] מַדּוּעַ נָס חָפָא בְּחִירֶךָ, d. h. unser Text hätte ihnen so geklungen; da die Aspiration des ח in der Mitte nicht so hörbar wird, klingt בִּירֶךָ und בְּחִירֶךָ gleich. בָּחִיר aber übersetzen die Sept. in der Regel durch *ἐκλεκτός.*

Capitel 49, Vers 9: הִשְׁחִיתוּ דַיָּם Sept: *ἐπιθήσουσι χεῖρα αὐτῶν.* Abgesehen von der Verwechselung des דים mit ידם lasen sie wohl für השחיתו — הֵשִׁיתוּ.

---

[1]) Vgl. die LXX zu Hiob 31, 38 אִם עָלַי אַדְמָתִי תִזְעָק.

Cap. 51, V. 35: חָמְסִי וּשְׁאֵרִי Sept.: *οἱ μοχθοὶ καὶ αἱ ταλαιπωρίαι.* Sie dachten wohl an וּצְעָרִי. Den crassesten Fall dieser Art כִּי מַעֲלָה Cap. 48, V. 5 haben wir schon mehrfach besprochen.

Wer sich viel mit den Sept. beschäftigt und dieselben nicht bloß bei schwierigen Stellen zu Rathe zieht, wird bisweilen von vorne herein errathen können, wo sich bei ihnen eine Aenderung zeigen werde. Aber oftmals wird man völlig überrascht, wenn in die Harmonie zwischen Text und Version sich plötzlich ein Mißton einschleicht, ohne daß auch nur irgend eine äußerliche Veranlassung sich kenntlich macht. Dahin zählen wir die meisten Mißverständnisse in Folge des Gleichklangs. Man findet dergleichen nicht nur bei offenbar unwissenden Uebersetzern. Selbst der Vertent von Jesaia, der gemeiniglich für sehr kundig gehalten wird, schießt solche Böcke. Z. B.:

Jes. 9, V. 5: אֲבִי עַד שַׂר שָׁלוֹם Sept.: *ἄξω γὰς εἰρήνην ἐπὶ τοὺς ἄρχοντας.*

Offenbar hielt der Vertent אֲבִי עַד für אֲבִיא עַד, mit dem es vollkommen gleich klingt. Der Causalnexus zwischen diesem Mißverständnisse und der irrigen Auffassung von עַד ist wohl derart, daß dem Uebersetzer עַד in der Bedeutung von „bis" allzu geläufig war, als daß er an die anderen möglichen Bedeutungen „Beute" und „Ewigkeit" hätte denken sollen. Dadurch las er denn auch אבי willkürlich oder unwillkürlich falsch.

Der Vertent von Jeremia hielt sich stets an den ungefähren Sinn des jeweiligen Textes. Der Zusammenhang scheint für ihn maaßgebender gewesen zu sein, als die Etymologie.

שְׂפַם oder שְׂפָיִם finden wir sechsmal in Jerem.; nämlich: III 2, III 21, IV 11, VII 29, XII 12 und XIV 6, also beschränkt auf ein Gebiet, das sicherlich nur der Wirkungskreis eines einzigen Uebersetzers ist, und da ist es denn im hohen Grade auffällig, daß der Vertent in der Verbindung קוֹל עַל שְׂפָיִם נִשְׁמַע und שְׂאִי עַל שְׂפָיִם קִינָה Cap. III 21 und VII 29, also überall, wo von einem Reden, einer Lippenbewegung die Rede ist, שְׂפָיִם für

gleichbedeutend mit שִׂפְתַיִם genommen und durch *χείλη* wiedergegeben hat, hingegen שְׂפָיִם III 2 durch *εἰς εὐθεῖαν*, wie שְׂפִי Numeri 23, 3, Jer. IV, 11 gar nicht beachtet, XII 12 *διεκβολή*, XIV 6 *νάπαι*.

Jer. 31, Vers 2: הָלוֹךְ לְהַרְגִּיעוֹ יִשְׂרָאֵל LXX: *βαδίσατε καὶ μὴ ὀλήσετε τ. Ἰσραὴλ.* Sie verstanden demnach für להרגיעו — תַּהֲרֹג, לֹא, offenbar, weil unmittelbar vorher שְׁרִידֵי חָרֶב steht.

In diesem Falle scheint wohl eher eine Absicht, als ein Zufall im Spiele gewesen zu sein, ebenso in den Fällen, wo im masor. Texte ein Wort mit derselben Gruppe von Buchstaben beginnt, mit welcher das vorhergegangene geschlossen hat. So erklären wir die Entstehung des *ἐφ' ὕδατα ἐρήμου* aus לְמִדְבָּר Jer. II, 24, wofür sie למי מדבר, so auch *πνεῦμα πληρώσεως ἥξει μοι* für רוּחַ מְלֹא מְאֵלָה Cap. IV, V. 10, wo sie für מלא מאלה — מלאה lasen und *πάντες ἀνήκοοι* für כֻּלָּם סָרֵי סוֹרְרִים, wo sie סָרֵי unberücksichtigt ließen.[1])

Jes. 17, Vers 2: עֲזֻבוֹת עָרֵי עֲרוֹעֵר LXX: *καταλελειμμένη εἰς τὸν αἰῶνα*, wo sie für ערי ערער bloß עֲרֵי עַר lassen, erklärt sich aus demselben Grunde nebst der Annahme einer Verwechselung von ר und ד.

Man sieht leicht ein, daß es für uns gleichbedeutend ist, ob dies Aufeinanderstoßen ähnlicher Buchstabengruppen den Vertenten oder schon den Schreiber seines Textes confus gemacht hat.

Was hier von Buchstaben gesagt wurde, gilt, übertragen auf Worte, vom Beginne des 7. Cap. in Ezechiel, wo durch die häufige Wiederkehr des בָּא הַקֵּץ oder בָּא הַקֵּץ der Geist des Vertenten vollkommen verwirrt und unfähig gemacht wurde, die verschiedenen Beziehungen richtig zu erfassen.

Ueberhaupt sind unsere Versionen sehr häufig mit dem Maaßstabe psychologischer Gesetze zu messen. Die subjektive Ideenverbindung

[1]) Vergl. oben über הידד Jes. 16. 10.

überwiegt über die objektiv richtige Auffassung. Selbst bei nüchternen und besonnenen Uebersetzern, wie bei der Peschito, kommt es mitunter vor, daß sie eher an die eigene Sprache denkt, in die, als an die fremde, aus welcher übersetzt wird. Zunächst macht sich bei ihr der Einfluß der Grammatik geltend und führt sie zu einer Auffassung oder einer Vocalisirung, auf die ein Nicht-Syrer in einem bestimmten Falle nicht gekommen wäre. So z. B. übersetzt die Pesch.

Jer. Cap. 6, V. 11: וְאֶת חֲמַת יְהוָה מָלֵאתִי נִלְאֵיתִי הָכִיל שְׁפֹךְ

u. s. w. durch: ואנתי חמתא דמריא אתמליתי ולאיתי אכילי ואשודי u. s. w.

Hätte hier nicht die Gewohnheit des Syrischen dem Vertenten vorgeschwebt, dann würde er wohl kaum, dem Sinn zuwider, in מלאתי und נלאיתי die 2. Pers. fem. gesucht haben. Allerdings ist auch im Syrischen das י in dieser Person nicht unbedingt erforderlich, wie Herr Prof. Merx unter Hinweis auf seine syrische Grammatik p. 119 mich aufmerksam zu machen die Güte hatte, auch kommen gerade in Jer. nicht selten solche Formen mit י vor, die man mit vielem Scheine eher für 3. Pers. fem. als für die 1. Person halten kann; gleichwohl ist es wahrscheinlich, daß, wenn die Pesch., dem Zusammenhange entgegen, die unrichtige Person setzt, in diesem Falle die Gewohnheit das feinere Sprachgefühl in den Hintergrund gedrängt und den Irrthum ermöglicht haben dürfte.

Noch ein Fehler in der Peschito, der in einer gewissen Syromanie seinen Grund hat:

Jer. Cap. 48, V. 2: גַּם מַדְמֵן תִּדֹּמִי übersetzt die Pesch.: אפן משחק אן השחקין. Sie hielt מדמן nicht für einen **nomen proprium**, wie das Targ. sehr richtig, sondern für einen aramäischen Infinitiv. Freilich haben auch die **LXX**: *καὶ παῦσιν παύσεται.* Aber auch der Vertent der **LXX** ist von dieser „Syromanie" nicht frei, wofür wir später noch Beweise anführen werden.

Aber auch Verwechselungen des hebräischen Sprachgutes mit dem syrischen zeigen sich in der Peschito. Z. B.

Cap. 12, V. 6 übersetzt die Pesch. גַּם הֵמָּה קָרְאוּ אַחֲרֶיךָ מָלֵא durch: אף אנן אמרו בתרך מלא, ebenso das Targ.; nur dies noch

voller: אף אנן אמרו עלך מלין בישין. Beide dachten an מְלֵא Worte, das freilich zu קְרָאוּ nicht schlecht paßt. Allein bei einiger Ueberlegung hätten sie gefunden, daß das Wort ein gut hebräisches ist, zumal ja Beide קְרָאוּ מְלֵאִי Jer. Cap. 4, V. 5 durch „ruft aus voller Kehle" „rufet laut" wiedergeben; die Pesch. durch קרו בקלא רמא, das Targ. durch אכלו אסגו.

Noch frappanter ist die Stelle 46, 18: כִּי בְּתָבוֹר בֶּהָרִים וּכְכַרְמֶל בַּיָּם יָבֹא, wofür die Pesch. hat: אלא נפל פרעון איך תברא רטורא. Hier nun nicht an den Berg Tabor zu denken, sondern durch den Gleichklang von תָּבוֹר mit dem syrischen תברא sich zu solchem Mißverständnisse verleiten zu lassen; dies scheint wohl eher ein Phänomen für die Psychologie, als für die Exegese.

Man verzeihe uns, daß wir hiermit eine Schwenkung ins Gebiet der Peschito gemacht haben, die wir erst im zweiten Theile dieser Abhandlung besprechen wollten, da das, wozu wir Belege uns aus der Peschito geholt, für alle Versionen und insbesondere auch für die LXX von Wichtigkeit ist.

Was wir wohl gewonnen haben, wenn wir die Ideen-Association als wichtigen Factor annehmen bei der Entstehung der alten Versionen? Nun, nichts Geringeres, als das, daß wir wissen, ein wie mattes und getrübtes Bild des Grundtextes die Versionen uns bieten, daß jener Standpunkt aufgegeben werden muß, von welchem aus man so häufig den masoretischen Text ohne Grund nach den LXX schulmeistert. Es ist, gegenüber manchen Ausschreitungen in dieser Richtung geboten, ja geradezu eine wissenschaftliche Aufgabe, zu zeigen, wie vorsichtig die Versionen benutzt werden müssen; es ist ein Verdienst um die exegetische Wissenschaft, der **hebraea veritas** — nicht der absoluten, sondern der relativen, — an die Hyronimus naiv geglaubt hat, das Terrain zurückzuerobern, das ihr gebührt.

Wir wollen uns damit nicht zu unbedingten Vertheidigern einer jeden masoretischen Textesstelle aufwerfen und den Versionen jeden Werth absprechen. Gewiß dürfen wir uns von den alten Versionen rathen lassen, wie wir ein schlecht vocalisirtes Wort besser vocalisiren, wie wir ein Buchstaben-, oder Wörtergerippe zusammenstellen, das dem Gedankengange des Schriftstellers um

Vieles besser entspricht, als das des mas. Textes. Wer möchte einer Conjectur, die auf Versionen sich stützt, nicht gern den Vorrang zuerkennen vor einer nackten, dieser Stütze entrathenden? Nur conjicire man nicht unnütz; nur glaube man nicht, man behandle die biblische Literatur mit der den classischen Philologen eigenen Akribie, wenn man sich bemüht, einen sogenannten primitiven Codex aus den LXX herzustellen. Gegen eine so vorsichtige Benutzung der Versionen, wie Ewald in seinen Propheten sie übt, wird Niemand etwas einwenden. Wenn man aber glaubt, Wunder was geleistet zu haben, wenn man die Lesart des mas. Codex — des Codex 3. Ranges — in die Anmerkung verwiesen und die aus den LXX oder der Pesch. sich ergebende Variante in den Haupttext aufgenommen hat, dann befindet man sich auf einem Irrwege, der viel gefährlicher werden kann, als der ist, den die unbedingten Vertheidiger der Masora nicht verlassen wollen. Man giebt zu, daß es noch langer Zeit und vieler Mühe bedürfen werde, bis ein nur einiger Maaßen den kritischen Ansprüchen genügender LXX-Text zu Stande gebracht werden wird, und dennoch erklären die modernen Scherbenrichter der Exegese, wenn sie vor der Alternative stehen, ob der Text der Masora oder der aus den LXX sich ergebende der richtigere sei, sich meist zu Gunsten der LXX und jagen den masoretischen ins Exil der Anmerkung. Wir zeigen in dieser Abhandlung, in welch hohem Grade fehlbar die griechischen oder die syrischen Vertenten bei ihrem Uebersetzen verfahren sind, und wer garantirt uns mehr Glück bei der Rückübersetzung der neuesten Kritiker? Lieber verzichten wir noch einige Zeit auf das Verständniß von כִּדְרִי לַחְמִי Hiob 6, 7, oder lesen, den masor. Text nur leise ändernd, כְּרוֹי לַחְמִי, das einen recht hübschen Sinn giebt,[1]) als daß wir uns beeilten, mit Herrn Prof. Merx כְּרִיחַ שִׁחֵל dafür in den Text einzuführen. Wenn auch die LXX ὥρπερ ὠσμὴν λέοντος haben, so zeigen sie doch auch zur Genüge, daß sie לַחְמִי vor sich gehabt haben müssen, ebenso ein Buchstabengerüste, das כרוי oder כרוי so ziemlich entspricht. In einer Hiob-Ausgabe und Uebersetzung,

[1]) Danach ist der Vers zu übersetzen: Was meine Seele nicht berühren mocht', es gleicht der Befeuchtung meines Brotes.

deren Editor sich rühmt — in gewisser Hinsicht nicht ohne Berechtigung, — er lasse Hiob nichts Unsinniges und nichts Unschönes sagen, dürfte eine Stelle, wie ungefähr folgende: Es weigert meine Seele sich, sie zu berühren; sie sind, wie des Löwen Stank' gar nicht vorkommen. Könnte denn etwas, dem רוח שחל Vergleichbares, überhaupt berührt werden? Oder mußte im 7. Verse etwas Fades und Ungesalzenes gesagt werden, weil im sechsten von תִּפֵּל מִבְּלִי מֶלַח die Rede war? Die Verehrung der LXX, die bis in unsere Zeit hineinragt, stützt sich, man spreche es aus oder nicht, zumeist auf die Annahme, daß auch die nicht-pentateuchischen Bücher in Alexandrien von hervorragenden Männern übersetzt wurden. Zumal von der Version des Jerem. spricht man wie von einer entschieden alexandrinischen. Die Frage, ob der masoretischen oder der „alexandrinischen" Recension der Vorrang gebühre, wäre vielleicht längst zu Gunsten des mas. entschieden worden, wenn nicht das egyptische Heimathsrecht der griechischen Version und der Glaube an die durch Jeremia's Anwesenheit in Egypten näher gerückte Authenticität des ihr vorgelegenen Textes in Eichhorn einen so beredten Fürsprecher gefunden hätte. Wir glauben, ein wenig Skepsis könne auch hier nichts schaden, sondern nur dazu beitragen, die Wahrheit eher ans Tageslicht zu fördern.

Sehen wir, wie der Vertent die Beziehung auf Egypten, oder egyptische Städte versteht. Um gerecht zu sein: Wenn der Vertent Jer. 46, 15 mas. auf den Apis bezogen hat, so zeigt dies eine Kenntniß egyptischer Verhältnisse, die um so mehr Staunen erregen dürfte, wenn er genau so gelesen hätte, wie wir: מַדּוּעַ נִסְחַף אֲבִיּרֵיךְ und in dem אֲבִיר den Stier Apis gefunden hätte, wie einige Neuere auch wirklich, in der Meinung, als hätten die LXX dies beabsichtigt, diese Stelle erklären. Indessen haben wir schon oben gezeigt, daß sie höchst wahrscheinlich gelesen haben: מַדּוּעַ נָס חָפָא בְחָרִיךְ. Unter dem Namen חָפָא aber kann der Apis in Syrien oder anderen Ländern bekannt gewesen sein. Wenn nun so die Veranlassung, die Stelle auf den Apis zu beziehen, auf der Hand lag und nicht in einer tieferen Auffassung, so erscheint es als ein bloßer Zufall, wenn der Vertent hierin mit den neueren Auslegern übereinstimmt. Haben wir

nun so die Eine Stelle angegeben, welche scheinbar für die egyptische Heimath des Vertenten spricht, so führen wir jetzt die Beweise fürs Gegentheil auf:

Cap. 46, V. 25 mas. heißt es: הִנְנִי פֹּקֵד אֶל אָמוֹן מִנֹּא, wofür die LXX geben: *ἐγω ἐκδικῶ τὸν Ἀμμὼν, τὸν υἱὸν αὐτῆς*. Sie lasen demnach für מנא — בְּנָהּ, oder, was noch wahrscheinlicher ist, sie lasen einfach für מִנֹּא — מִנָּהּ = *ἐξ αὐτῆς*; d. h. „ihren Sohn," wenn es auf אָמוֹן bezogen wurde. Sie wurden vielleicht zu einer solchen Auffassung durch die בַּת מִצְרַיִם des vorhergegangenen Verses verführt. Offenbar hatte dieser Vertent keine Ahnung davon, daß נֹא ein Ortsname sei. Ebenso wenig Ahnung vom Richtigen zeigt der Vertent von Nahum, wenn er הֲתֵיטְבִי מִנֹּא אָמוֹן u. s. w. [Nahum 3, 8] übersetzt: *ἑτοιμάσαι*[1]) *μερίδα Ἀμμὼν*. Fürst im Lexikon Art. נֹא irrt, wenn er meint, die LXX hätten hier an ein gleichklingendes egyptisches Wort gedacht, das dieselbe Bedeutung habe, wie das hebräische חֶבֶל. Vielmehr ist es ganz klar, daß der Vertent, der die ganze Stelle mißverstanden, für מִנֹּא — מָנָה las, und dies ist seine „*μέρις*." Nur der Uebersetzer von Ezechiel faßt das im 30. Cap. mehrmals vorkommende נֹא stets als Stadtnamen auf und übersetzt es meist durch *Διόςπολις*, ein Mal durch *Μέμφις*.

Abgesehen von diesem, wie wir glauben, überzeugenden Beweise für die Unkenntniß egyptischer Beziehungen seitens des Uebersetzers von Jeremia, spricht gegen seine egyptische Heimath seine bereits angedeutete „Syromanie." Bei der Peschito und dem Targum ist dies erklärlich, weil sie im Umgange einer ähnlichen Sprache sich bedienten; bei einem egyptischen Juden, der im Umgange griechisch sprach, müßte es Wunder nehmen, wenn ihm das Chaldäische näher läge, als das Hebräische.

Cap. 4, V. 22 übersetzen sie: כִּי אֱוִיל עַמִּי אֹתִי לֹא יָדָעוּ durch: *οἱ ἡγούμενοι τοῦ λαοῦ μου ἐμέ οὐκ ᾔδεισαν*. Spohn

---

[1]) Woran der Uebersetzer, als er für התיטבי *ἑτοιμάσαι* setzte, gedacht haben mag, ist mir ein Räthsel; vielleicht an die syrische Wurzel טיב in ihrer ausgeprägten Bedeutung?

vermuthet, sie hätten אֵילֵי gelesen, das sie Könige 2, 24, 15, wo das Ktib אוּלֵי, das Kri אֵילֵי ist, durch *ἰσχυροὶ* wiedergeben. Sie hätten aber dann auch hier *ἰσχυροὶ* setzen müssen. Wir meinen, sie hätten אוּלֵי gelesen, das im Chaldäischen „primi," „principes" bedeutet, und darum *ἡγούμενοι* gesetzt.

Ueber מַדְמֵן und חַפָּא wurde schon öfter gesprochen.

Nun noch einige Beispiele, die einzeln wenig entscheiden, weil in den bezüglichen Stellen sonst noch Mißverständnisse stecken, und es sich nicht entscheiden läßt, welches das prius und welches das posterius ist.

Cap. 15, V. 16 übersetzen sie נִמְצְאוּ דְבָרֶיךָ וָאֹכְלֵם durch: *ὑπὸ τῶν ἀθετούντων τοῦς λόγοις σου συντέλεσον αὐτοὺς.* Offenbar haben sie אכלם für einen Imperativ das Aphel von der Radix כָּלָה gehalten. Hier ist aber auch נִמְצְאוּ schon falsch gelesen worden. Sie lasen מְצָאתִי und bezogen es auf den Schluß des vorigen Verses, auf שְׁאֵתִי עָלַיִךְ חֶרְפָּה.

Cap. 51, V. 58 lasen sie für בְּרִי אֵשׁ — בְּרִישׁ, also aramäisch.

Was nun die Frage über die Codices betrifft, in denen der Text der LXX uns erhalten geblieben ist, so beschränken wir uns auf die Bemerkung, daß es am gerathensten bleibt, bei jeder einzelnen Stelle, wo die Codices variiren, ohne Voreingenommenheit die Prüfung zu beginnen und zu untersuchen, was ursprünglich ist und was nicht. Der Friederico = Augustanus scheint dem masor. Texte am nächsten. Aber diese Nähe ist nicht immer eine ursprüngliche, sondern bisweilen eine künstliche Annährung an den Text der Masora.

Beispielsweise heben wir hervor:

Cap. 48, V. 1. hat der Vaticanus für: הוֹבִישָׁה הַמִּשְׂגָּב וְהַתְּהִלָּה: *ᾐσχύνθη Ἀμὰθ καὶ Ἀγὰθ.* Der Fried. Aug. hingegen: *Ἀμὰθ τὸ κραταίωμα καὶ ἠττήθη.* Hier ist die Lesart des Fried. Aug., also die wörtliche Uebersetzung des hebr. Textes sicherlich nicht authentisch, während die des Vat. nothwendig auf eine falsche Auffassung des Uebersetzers zurückführt. *Κραταίωμα* ist aus Aquila

und Symmachus, wie aus Montfoucon zu ersehen ist, hineingekommen. Theodotion, der meist den Intentionen der LXX folgt, hat *Μασογα*, also auch ein **nomen proprium.**

Cap. 48, V. 2: אֵין עוֹד תְּהִלַּת מֹאָב בְּחֶשְׁבּוֹן LXX: *οὐκ ἐστινέτι ἰάτρεια Μωαβ (ἁ)γαυρίαμα ἐν Ἐσεβών.* Von den beiden Worten *ἰατρεία* oder *αγαυριαμα* ist sicher eine Glosse; wir glauben: das letzte, da *ἰατρεια* auf der Lesung תְּעָלַת für תְּהִלַּת beruht.

Cap. 51, V. 27 für: הַשְׁמִיעוּ עָלֶיהָ מַמְלְכוֹת אֲרָרַט מִנִּי וְאַשְׁכְּנַז hat der Vatic.: *παραγγείλατε ἐπ' αὐτὴν βασιλεῖς ἄρατε πάρ' ἐμου ἐπὶ τοῖς Ἀχαναξέοις.* Der Fried. Aug. hat für *ἄρατε* — *Ἀραρεθ.* Diese Leseart ist wahrscheinlich die ältere: *Ἀραρεδ πάρ' ἐμου ἐπὶ τοῖς Ἀχαναξέοις,* Ein jüngerer Copist fühlte sich um so eher bewogen, das ihm sinnlos erscheinende *Αραρεδ* vor *πάρ ἐμου* in eine schöne griechische Form *ἄρατε* zu verwandeln, als er im Beginne des Verses שְׂאוּ נֵס durch *ἄ ρ α τ ε σημεῖον* übersetzt vorfand. Der Araber stimmt hier merkwürdiger Weise in der Wiedergabe des אררט mit dem Targum überein. Wie dies קרדו hat, so auch der Araber קרדא.[1])

Um nun auch auf die indirekte Quelle für die LXX, den Araber zu kommen, so hat Spohn denselben sehr gewissenhaft benutzt. Viel Neues können wir über ihn nicht vorbringen. Nur selten weicht der Araber von der LXX vollständig ab, wie z. B. bei אֶזְעָק C. 20, V. 8, wo er richtig אזעק hat, die LXX falsch: *γελάσομαι,* oder in der eben besprochenen Uebersetzung von אֲרָרַט Cap. 51, V. 27.

Sonst kann man fast überall, wo der Araber mehr, als in der Person oder im Numerus von den LXX abweicht, durch eine Vermehrung oder andere Setzung der diakritischen Punkte, oder durch eine sonstige leichte Aenderung im Araber dasselbe Wort

---

[1]) Wie *Αἰδέδ* in *αιδε* und *αιδε* geändert wurde, was übrigens schon Wichelhaus bemerkt hat, wurde bereits oben besprochen. Zu berichtigen ist, daß Jer. 51, 14 mas. וְעָנוּ עָלַיִךְ הֵידָד bei den LXX הֵידָד durch *ὁι καταβαίνοντες* wiedergegeben wird, was der Uebersetzung von Jes. 16, 9 nahekommt.

erzielen, wie bei den LXX. Da man sich im Laufe der Zeit gewöhnt hatte, die Version stets höher zu schätzen, als den Grundtext, häufte man auch da Varianten ganz sinn- und gedankenlos. Einige Beispiele:

Cap. 3, V. 4: הֲלֹא מֵעַתָּה קָרָאתָ לִי אָבִי, übersetzen die Sept. *οὐχ ὡς οἰκόν με ἐκάλεσας καὶ πατέρα* — wo sie wohl nicht כְּבִיתָה (!) lasen, wie Spohn meint, sondern wohl eher מְעָנָה für מֵעַתָּה; — dafür setzt der Araber: אלים מרחל בנת תרעוני אבא. Offenbar braucht nur für כבנת — כביה, was bei arabischen Charakteren ein Leichtes ist, gesetzt zu werden, und man hat das Wort, das dem Griechischen entspricht. Ein Abschreiber, der in seiner Handschrift entweder gar keine, oder schlecht geordnete diakritische Punkte vor sich hatte, setzte lieber כבנת, weil der Gegensatz zu dem kommenden אבא es zu fordern schien.

Cap. 10, V. 17 haben die Sept. für יוֹשֶׁבֶת בַּמָּצוֹר — *κἀτοικοῦσαν ἐν ἐκλεκτοῖς*, der Araber hingegen: אלסאכנה פי אלמחתארין = o, quae habitas inter attonitos.[1]) (?) Setzt man aber für ח, in אלמחתארין ein כ — im Arabischen derselbe Charakter, wie ח nur mit einem Punkte oben versehen, und man hat das Wort, das dem *ἐκλεκτοῖς* der Sept. entspricht.

Cap. 2, V. 36: מַה תְּזוֹלִי מְאֹד לְשַׁנּוֹת אֶת דַּרְכֵּךְ Sept.: *ὅτι κατεφρόνησας σφόδρα τοῦ δευτερῶσαι τὰς ὁδούς σου*, der Araber: לאנך אודרית גדא לתנסי טרקאתך; hätte der Araber auf eigene Faust Exegese getrieben, dann wäre die Meinung berechtigt, er hätte im hebr. Texte für לשנות — לִשְׁבּוֹת gelesen; da er aber von den Sept. abhängig ist, so muß in seinem לתנסי ihr *δευτερῶσαι* stecken. Man erhält dies, wenn man dafür לתרני setzt, das in arabischen Schriftzeichen von fünf gleichen Häkchen nur zwei weniger hat.

Bemerkenswerth wäre vielleicht auch noch, daß Cap. 48, V. 36, die 2. Vershälfte fehlt, von וְלִבִּי abwärts. Die Sept. haben für קִיר חֶרֶשׂ bloß *κειράδας*, nach unserer obigen Deutung

[1]) So der Uebersetzer in der Polyglotte; wörtlich: die du wohnst unter den in die Irre Getriebenen.

bloß die Uebersetzung von קרח, während αὐχμοῦ, die Uebersetzung von ריש ausgefallen ist. Im Araber V. 31, wird für, χειρόδας αὐχμοῦ bloß das Letztere übersetzt durch אלקחט.

Die zahlreichen Lücken der Sept. sind im Araber der Walton'schen Polyglotte nach einer Oxforder Handschrift ergänzt worden. Meist zeigt sich da eine Abhängigkeit von der Peschito, was aus dem Anfange des 17. Cap. besonders deutlich hervorgeht:

V. 2 hat für: וְאֶשֵּׁרֵיהֶם, die Peschito ודחלתהון, der Arab. das gleichbedeutende ומכאפתהם.

V. 3 hat für הָרְרִי בַשָּׂדֶה, die Pesch. וכטורא ובדברא, der Arab. das gleichbedeutende ועלי עלנבאל ואלסחראי.

V. 4 hat für וְשִׁמַּטְתְּךָ וּבְךָ, die Pesch.: מן ואעברך, der Arab. das gleichklingende: מן ואצרפך.

In diesen Auszügen aus der Oxf. H. S. ist uns ein Fehler besonders aufgefallen. Cap. 8, V. 11 für וַיִּרְפּוּ hat der Araber: וישברון, was wohl in וישפון zu ändern ist.

Damit schließen wir die Bemerkungen über die Sept. zu Jeremia. Einige neue Erklärungen von Fehlern, die auf Verwechselung ähnlicher Buchstaben zurückführen, behalten wir zurück, da die Beispiele, welche schon Capellus in seiner Critica sacra angeführt hat, genügen. Ebenso wenig könnte aus der Besprechung offenkundiger Glossen ein neuer Gesichtspunkt von allgemeinerem Interesse gewonnen werden, und die Aufstellung solcher ist der Zweck dieser Abhandlung. Im Ganzen und Großen sahen wir, daß die Sept zu Jerem. — sowie zu den Propheten überhaupt, — keine kräftige Stütze für die Exegese bilden. Es ist freilich bedauerlich, wenn wir uns selber das Vertrauen rauben müssen, das wir lange in eine Waffe gesetzt hatten, mit der wir erfolgreich die Schwierigkeiten zu bekämpfen wähnten, die das Verständniß der Propheten uns mitunter bereitet. Und an solchen Waffen haben wir wahrlich keinen Ueberfluß. Allein, was wir erzielen wollen, ist ja nur Wahrheit, und der Weg zu dieser führt nicht über Selbsttäuschung.

(Fortsetzung folgt.)

Salomon Ludwig Steinheim.

II.

(Schluß.)

Dieser Adel, der, als er eben am Ziele sich glaubte, nach Herzenslust ein zweites Obotritien etabliren zu können, bekanntlich um den Preis seiner Mühen geprellt worden ist, hatte in den dreißiger und vierziger Jahren eine größere Bedeutung, als ihn irgendwo anders die vornehmen Herren in Deutschland besaßen. Während überall nämlich der Wille des Fürsten mit einigem durch den Anstand geboteuen Zierrat von Rechtsformeln für die Geschicke des Landes entscheidend war, und der Adel nur herrschte durch die kleinen Mittel der Hofintrigue, war hier im Norden, wo die Zügel der Regierung in der Hand eines ausländischen und in seiner Heimath durch die Gesetze beschränkten Herrschers lagen, die Aristokratie selbstständiger; sie hatte gegen usurpatorische Gelüste einen Rückhalt — und das wußte und fürchtete man in Kopenhagen — an Deutschland, und sie hat ja hinterher, als dennoch die dänische Demokratie, wie jede Demokratie propagandistisch und nivellirend, in den Herzogthümern dänische Verwaltungsgrundsätze einführen wollte, gezeigt, wie geschickt sie diesen Rückhalt verwerthen konnte. Bei der Bedrückung der Juden verband sich mit dem Adel die bekanntlich im deutschen Norden besonders grassirende lutherische Orthodoxie, der seit Luther das Schelten wider die Juden Herzensbedürfniß ist, und die Partei der Kleinkrämer und der Spießbürger, welche die Rippenstöße der gnädigen Herren gern ertrug, wenn ihr nur das Privileg, die Juden in gleicher Manier zu traktiren, gewahrt blieb.

So schaltete man dort über die Juden wie über eine rechtlose Heerde, so daß Steinheim der Schmerzensruf der Verzweiflung erpreßt wurde, die Juden müßten auswandern, da mit der Aufklärung nicht das Rechtsbewußtsein, sondern nur das Raffinement der Unterdrückung auf der einen Seite, und die Empfindung für dieselbe auf der anderen gewachsen sei. In vielen Orten der

Herzogthümer durfte überhaupt kein Jude wohnen, die Freizügigkeit war in einer fast unerträglichen Weise beschränkt; nicht nur, daß die Juden weder passives, noch aktives Wahlrecht besaßen, nicht nur daß ihnen der Zutritt zu öffentlichen Aemtern völlig verschlossen blieb, auch der Betrieb eines Handwerkes oder eines größern Geschäftes war ihnen zumeist verboten; der Hausirhandel war ihnen anfangs so gut als den übrigen Schleswig-Holsteinern gestattet gewesen; aber da hatte eine hochweise Ständeversammlung entdeckt, daß Hausiren die Bevölkerung demoralisire und darum Beschränkungen verordnet, unbekümmert, daß dadurch den Juden dieser letzte Ausweg ihren Erwerb redlich zu erlangen, versperrt wurde.

Solche Zustände sah Steinheim in Altona, und sein Herz regte sich für seine Brüder; nicht wie Rießer und Börne und unzählige Andere, die in dem Interesse der Gesammtheit zugleich ihr eigenes verfochten, trat Steinheim in die Arena der Kämpfer. Wol wird keiner, der Rießer kennt, die Behauptung wagen, daß es Eigennutz war, der ihm die Feder geführt hat; so berechtigt auch dieser Eigennutz wäre, so wenig dagegen sich sagen läßt, wenn Jemand zuvörderst für sein persönliches Recht eintritt, diesem reinen edelsinnigen Manne war es bei seiner Wirksamkeit um Größeres zu thun, diesem schwebte der Gedanke vor von dem Deutschthum und dem Judenthum — und das erstere hatte in noch höherm Grade seine Liebe als das zweite — die Schande des Mittelalters zu nehmen. Aber vielleicht tritt man seinem Andenken nicht zu nahe mit der Behauptung, daß er an die allgemeine Noth nicht gedacht hätte, wenn ihn nicht durch seine persönlichen Erfahrungen die ganze Härte der Ausschließung zum Bewußtsein gekommen wäre. Er mußte durch unerhörte Unbill in den Kampf gestoßen werden, den er nachher so glänzend und so glücklich geführt hat. Anders Steinheim. Er stand vor seinem funfzigsten Lebensjahre, als er zum ersten mal das Wort ergriff für seine gequälten Glaubensgenossen; er hatte in seinem Berufe reichen Erfolg und Anerkennung erlangt: die Gleichstellung konnte ihm keine Vortheile bringen; nicht Unbill, die er selbst erfahren, sondern einzig das Mitleid mit dem Lose seiner Brüder hat sein beleidigtes Rechtsgefühl geweckt, daß er die scharfen Pfeile seiner Rede gegen die Unterdrücker zielte.

In einem Sendschreiben an einen Obergerichtsadvokaten Löck, welches er zu Gunsten der Emancipation veröffentlicht hat, sagte er hierüber von sich. „Der Verf. dieses Sendschreibens ist Mitglied der jüdisch-hochdeutschen Gemeinde Altona's und praktischer Arzt daselbst. Der Antheil aber, den er an dem bevorstehenden Umschwunge der Legislatur für seine Gemeinde nimmt, ist der einzige Beweggrund, der ihm diese Worte eingiebt. Für seine Person befindet er sich theils in einer Lage, die ihm alle billigen Ansprüche an's Leben und zwar in reicherem Maaße als er es erwartet hat und zu wünschen sich berechtigt hielt, gewahrt, theils in einem Lebensalter, in dem jede Veränderung der Lebensbestimmung, selbst die scheinbar glücklichste ein bedenklich Ereigniß ist. Für ihn selbst also steht — die Ehre des Bürgerthums ausgenommen — durchaus weder Günstiges, noch Nachtheiliges zu erwerben."

Aber weil eben diese Rücksicht auf praktische Vortheile bei ihm gar nicht vorhanden war, haben seine Diatrieben den Vorzug, daß sie kühn und geradezu auf die Wahrheit lossteuern. Es ist vielleicht nicht besonders klug und erinnert an die Sprache des Sokrates, der als Angeklagter statt sich zu vertheidigen. die öffentliche Speisung auf dem Prytaneum für sich verlangte, wenn St. im Hinblick auf das Bestreben den Uebertritt zur herrschenden Kirche durch das Angebot weltlicher Vortheile zu fördern, sagt: „nicht die jüdische Religion müsse verboten werden, sondern „wenn eine Religion vom Staate ausgeschlossen werden soll, so muß es begreiflicherweise diejenige sein, die dem höchsten und ersten Staatsprincipe widerspricht, die, welche die Sache des Himmels mit der irdischen vermischt und beide vereint, irdische Vortheile auf Ueberzeugungen nnd Bekenntnisse sogenannter Wahrheiten setzt, die Andersdenkenden verfolgt, verhetzt, verbannt und verbrennt, die Dragonaden und Ketzergerichte instruirt, die Familienbande zerreißt, die lehrt und übt, was der Staat von Grund aus zernichten müßte; die sich nicht scheut, das Himmlreich zum Vorwand irdischer Gewinnsucht zu machen und die dem Geiste dieser Welt statt dem Geiste der jenseitigen dient, mit einem Worte die Herrschende."

Er bekennt es offen, daß er gar keine Lust habe, sich dieses letzten Rechtes, das Unrecht zu geißeln, selbst zu berauben.

„Es giebt ein Vorurtheil, das an unsern Lebensfreuden mit giftigen Zähnen nagt, das uns seit einem Jahrtausend und darüber in Schmach und Jammer festgehalten, das uns unser gottgegebenes Menschenrecht verkümmert, unsere Ehre als eingeborene und gleichberechtigte Kinder Eines Vaters uns entzogen hat. Und wir sollten mit süßem Lächeln dem unsäglichem Hohne entgegenkommen, dem Peitschenhiebe mit einer Verbeugung entgegenkommen? Wenn wir nicht einmal dieses kümmerliche Recht, das beweinenswerthe Beneficium, unsern Gegnern geradehin mit Schärfe und mit Ernst die Wahrheit zu sagen, gewonnen hätten, dann wäre es ein um so größeres Unglück für uns in einem Zeitalter höherer Gesittung und entwickelter Legislatur geboren worden zu sein! Dann weg, ihr Künste und Wissenschaften; dann sei als wiederkehrendes Gespenst (?) tausendmal willkommen, Barbarei und Finsterniß des Mittelalters! Deshalb soll es mich auch wenig kümmern, daß man mir selbst von Seiten, woher ich Dank erwartet hätte, zu verstehen gegeben, meine freie leidenschaftliche Sprache verderbe die Sache, schadete, statt zu nützen. Wenn etwas, so könnte mich, theilte ich eine solche Ueberzeugung, dieses von meinem Unternehmen den Fehdehandschuh abermals aufzunehmen, zurückhalten. Ich theile sie nicht. Noch den feindseligsten Gegnern traue ich jene Achtung vor dem Gefühle der Entrüstung über angethane oder zugedachte Schmach auch im Beleidigten zu, daß sie es ihm nicht zur doppelten Schande anrechne, wenn er jene mit Ernst zurückweist."

Es giebt selbst im höchsten Uebermuthe noch eine Achtung vor der Menschenwürde, die nur wenige Menschenfeinde ganz zu verläugnen, und mit Hohn zu vertilgen gewagt haben. Als Beleidigter fordere ich, daß eben der Beleidiger gelassen bleibe, wenn ich empört, milde, wenn ich mit Leidenschaft reden sollte. Handelte es sich um ein Mein und Dein, um einen Handelsvortheil, um einen Länderschnitzel, um ein Monopol, ich würde kalt und still sein, wie die Erde, welcher jenes bestrittene Gut angehört; aber ein Gut geistiger Natur, wie kann dies ohne Begeisterung vertheidigt werden, wo es ohne Begeisterung mit ruhiger Besonnenheit, mit der Kälte des Todes abgestritten wird."

„Ich meinestheils," sagt er an einem andern Orte, „habe mich nie geschämt, wenn ich mit Eifer der guten Sache diente;

est deus in nobis agitante callescimus illo; es ist ein gut Ding, der Enthusiasmus, und wer ihn verläugnet, den hat er nicht durchdrungen, der behandelt ihn als eine Sache, ein Aeußerliches; statt sich von ihm lenken zu lassen, will er umgekehrt ihn lenken, das ist meiner Ueberzeugung nach, das Rechte nicht, ist höchstens das Richtige."

So verlangte St., daß man die Fesseln nicht nur von Händen und Füßen, sondern auch vom Haupte nehme. Die Freiheit, Ackerbau und Gewerbe zu betreiben, sei keine Freiheit, sondern nur ein Privilegium mehr, wenn nicht jede höhere geistige Laufbahn den Juden eröffnet würde. Er nennt es die Stufe der Thierheit im Staatsleben, wenn der Stärkere den Schwächern im Joche hält, wenn die Descendenz, also rein leibliche Processe, Unterschiede im Rechte begründen. Bei solchem Gebahren müsse man dazu kommen, in der Gottheit nicht die sittliche, die geistige, sondern die natürliche, die Zeugungskraft, zu verehren. Es sei leicht, selbst so absolut unsittliche Verhältnisse, wie die Sklaverei in Rechtsformeln zu bringen, aber man muß unterscheiden zwischen den Fragen, was ist Rechtens: und was ist Recht? Denn oft ist das Unrecht Rechtens, die innere Legalität stände zumal in mittelalterlichen Institutionen oft in krassem Gegensatz zu der äußern. Erbadel, Hierarchie, Sklaverei seien die Folgen jener Descendenztheorie, die den Geist im Menschen verkennt.

Gerade, weil das Judenthum von Alledem das Gegentheil lehre, weil es nur ein Priestervolk, aber keine Priesterkaste kennt, weil der Abrahamit in jedem Menschen Gottes Ebenbild zu sehen gehalten ist und sonach weder Despot, noch Sklave ist, weil er glaubt, daß der Geist nicht durch Generationsvorgänge sich forterbt, hassen ihn alle die, die den Staat auf historischem Recht, d. h. auf natürlichen leiblichen Gesetzen aufbauen und ein ethisches Staatsprincip nicht anerkennen.

Mit kaustischem Witze weist er die süßlichen Worte zurück, mit denen die Gegner das Unrecht schwächen wollen. Wenn z. B. Graf Reventlow sich gegen den Vorwurf des Hasses und der Mißgunst vertheidigt und sagt „er habe an einem Orte gewohnt, wo viele Juden waren; und habe manchen schätzen gelernt, so erwiedert St. dies freche Compliment mit der Malice, daß auch er an Orten gewohnt habe, wo viele Grafen sich aufhielten, und er habe einige schätzen gelernt.

Unter andern war gegen die Juden angeführt worden, daß ihre Schächter zugleich Religionslehrer seien, und das sei unpassend. Darauf fragt Steinheim, nachdem er dies für einen Moment zugegeben: ob sich denn ein solcher Mann zum Gesetzgeber eignen würde, wenn er nicht einmal zum Jugendlehrer gut genug erscheine, ob er nicht noch tiefer sänke, sobald er solchen Beruf nicht als Amt, sondern als Lieblingsneigung sich erwählt hätte, ja ob er nicht ganz verworfen wäre, wenn er die Thiere vorher hetzte und quälte? Wenn aber alle diese Fragen selbstverständlich zu bejahen sind, nun mit welchem Rechte nähmen Liebhaber der Jagden, und zumal der Parforcejagden, die es mit Lust sehen, wie der gehetzte Hirsch unter den Hunden verendet an gesetzgebenden Versammlungen Theil; seien sie nicht vielmehr noch schlimmer, als die Schächter, die doch nur die Pflichten ihres Amtes erfüllen?

Mit solchen Gründen, von denen wir hier einige aufs Geradewohl herausgehobene Proben gegeben haben, bekämpfte er die Gegner; er schont sie nicht, sein Witz ist erbarmungslos, und sein Geist erforscht die Ursache der Unterdrückung mit unerbittlichem Ernst, der sich auch vor dem Aussprechen der unpraktischen, ja der gefährlichen Wahrheit nicht scheut; seine Medidationen sind eben wegen ihres tiefern Gehalts noch heute lesenswerth, während uns im Allgemeinen die Emancipationsliteratur jetzt frostig und langweilig erscheint, weil sie beweisen mußte, was nicht die Vernunft, sondern der böse Wille, der unwiderlegbare, bezweifelte. Diese Meditationen haben das Verdienst, den bösen Willen mit philosophischer Konsequenz in seine Schlupfwinkel zu verfolgen, zu zeigen, wie es trotz aller zeitgemäßer Larven das rohe Heidenthum sei, dem die Lehre des Judenthums ein Dorn ist. Doch es ist Zeit, daß wir endlich aus den Propylaeen in das Innere des Tempels treten, daß wir von diesen Arbeiten, denen St. selbst nur eine geringere Bedeutung zugemessen hat, uns hinwenden zu dem großen Gedankenbau, den er zur Verherrlichung unseres Glaubens hat aufgerichtet.

Zur Halachakritik.

Zweiter Artikel.

Wie in jedem Literaturkreise die Beantwortung der Fragen der höheren Kritik von dem genauen Verständniß des Einzelnen abhängig ist, so können die Fragen über Entstehung und Zusammenhang der Mischna, Art und Zeit ihrer Abfassung, Fragen, welche seit mehreren Jahrzehnten die hervorragenden Männer der jüdischen Wissenschaft beschäftigen, nur entschieden werden nach eingehender Kenntniß der Mischna. Frankel, der zur Lösung dieser Fragen durch seine grundlegenden Werke Hodegetik und Einleitung in den jeruſ. Talmud am meisten beigetragen, weil er vor Allen die Materialmassen beherrscht, sprach es aus [1]) daß, um diese Fragen endgültig abzuschließen, man der Stütze der beiden Talmude nicht entrathen könne. In der That zeugt Nichts mehr von der Unkenntniß in diesen Dingen, wenn man sich anheischig macht, die Mischna selbstständig ohne zu Hülfenahme der alten Erklärungen erfassen zu können. Ohne diese Führer tappt man im Finstern. Von der andern Seite müssen wir uns von der Befangenheit befreien, nach der jede oder wenigstens die allgemein angenommene Erklärung eines Amora zur Mischna oder eines Tossafisten zur Gemara als unfehlbar gilt, um nach Weise der Pilpulisten alle Geisteskraft aufzuwenden, das Ungerade gerade zu machen. Vielmehr muß es unsere Aufgabe sein, aus den vorhandenen Erklärungen die richtigen Gedanken herauszuheben und die falschen zu verwerfen. Wir dürfen die Mühe nicht scheuen, das vorhandene Material zu sichten, und die brauchbaren zu benutzen, dagegen die Ausgleichungen **per fas** und **nefas** zu verwerfen. Diesen Standpunkt der Forschung für die talmudische Literatur erobert zu haben, ist eben das bleibende Verdienst der Leistungen Frankels und der Anregungen dieser Monatsschrift.

Von diesen Voraussetzungen ausgehend, geben wir in Folgendem eine von allen Commentatoren abweichende Erklärung

[1]) Einleitung zu den Additamenta der Hodegetik.

einer Mischna, die, durch ein nicht beachtetes Einschiebsel verderbt, vollständig mißverstanden wurde. Um aber unsere Erklärung als zwingend erscheinen zu lassen, müssen wir den langsamen Gang des Untersuchens nicht scheuen, wobei wir die interessante Bemerkung machen werden, daß das Bestreben der Pilpulisten, Alles zu retten, zur Hyperkritik geführt hat. Wem dieser Weg zu lang erscheinen möchte, den erinnern wir daran, daß es einen langen Weg giebt, der kurz ist, und einen kurzen, der lang ist.

Mischna Oholot 18, 4 ist angegeben, daß die Schulen Schammai's und Hillels in zwei Punkten einer die levitische Reinheit betreffenden Halacha übereinstimmten, während sie über einen dritten in Controverse mit einander waren. Die Mischna lautet:

ומודים ב"ש וב"ה שבודקים לעושי פסח ואין בודקין לתרומה, ולנזיר ב"ש אומרים בודקין וב"ה אומרים אין בודקין כיצד הוא בודק וכו'

Es ist die Rede davon, ob ein präsumtives Leichenfeld, בית הפרס, das als rabbinisch unrein gilt, in bestimmten Fällen untersucht werden dürfe. Für den 1. Fall nun לעושי פסח halten beide Schulen diese Untersuchung für gestattet, während sie dieselbe für den 2. Fall לתרומה für unstatthaft erklären, und im dritten Falle לנזיר erlaubt die Schule Schammai's diese Untersuchung, was die Schule Hillels verbietet, worauf die Art der Untersuchung näher angegeben wird. Ueber den ersten Fall geben uns die Erklärer genügenden Aufschluß, daß es sich nämlich bei dieser Bestimmung um einen Conflict handle, den nämlich, daß Jemand, um sein Peßachopfer zu schlachten, keinen andern, als den für unrein geltenden Weg (בית הפרס) nehmen könne. Um nun das entgegenstehende Hinderniß für das Peßachopfer — denn ein Unreiner darf das Peßachopfer nicht darbringen, und sowohl auf die Unterlassung des Opfers als auf Darbringen desselben in unreinem Zustande ist Strafe ausgesprochen — zu beseitigen, haben beide Schulen die Untersuchung desselben gestattet. Man untersucht nämlich, ob kleine Reste von Leichenknochen auf diesem Wege sich befinden, entfernt die etwa sich vorfindenden, wodurch der Weg für jeden Reinen passirbar wird. Der zweite Punkt ist schon weniger klar. Welche Nöthigung zur Untersuchung

fände Statt, um die Frage überhaupt aufzuwerfen, da doch nichts Dringendes vorliegt, welches eine Untersuchung fordert? Man müßte nur annehmen, daß das eben die Mischna besagt. Weil kein zwingender Grund vorhanden ist, darum wird die Untersuchung unterlassen (vgl. Raschi zu Pesachim 92 b); aber dergleichen selbstverständliche Behauptungen aufzustellen ist nicht Art der Mischna. Auch eine andere Erklärung dieses Satzes von R. Isaak ben Samuel (vgl. Tosafot Erubin 29) ist nicht recht einleuchtend. Der dritte Passus endlich die Controverse bezüglich des Nasiräers ist ganz und gar unverständlich. Welche Nöthigung für die Untersuchung ist hier vorhanden, und warum gestattet sie die Schule Schammai's und verbietet sie die Schule Hillels? Die Commentatoren haben wohl die Schwierigkeit gefühlt, denn sie fügen als Erklärung ganz unerwartet hinzu שהלך, „wenn er schon den Weg eingeschlagen hat", also es war die Frage, ob, falls ein Nasiräer zufällig diesen Weg ohne Wissen genommen, er dann durch Untersuchung rein oder unrein erklärt werden solle. Aber viel ist damit nicht gewonnen, abgesehen davon, daß die drei Fälle der Mischna gleichartig sein müssen. Denn die Comm. geben uns keinen Aufschluß darüber, warum die Schule Schammai's eine solche hinterherige Untersuchung für nöthig erachtet. Freilich scheint aus dem Zusatz der Mischna כיצד בודקין mit dem Schlußwort טמא hervorzugehen, daß eine Untersuchung post gemeint sei, da bei einer solchen ante man nicht zu entscheiden hat, ob טהור oder טמא, es sich vielmehr darum handelt, den Weg als rein zu erklären durch Hinwegschaffung der unreinen Gegenstände. Die Erklärer müssen consequent das טמא auch auf den ersten Fall beziehen und auch hier eine hinterherige Untersuchung zur Entscheidung, ob der Mann rein oder unrein sei, für statthaft halten. Bei allen Bedenken, die uns gegen diese Erklärung aufgestoßen, wie nämlich durch eine nachmalige Untersuchung die Frage überhaupt entschieden werden kann, ob Jemand ein Knöchelchen während des Gehens berührt, da es ja mittlerweile fortgeweht sein kann, müßten wir dennoch an derselben festhalten, stände es fest, daß der Text der Mischna unverdorben ist. Der Glaube an die Richtigkeit des Textes wird aber erschüttert, wenn wir in der Mischna selbst und anderen talmudischen Stellen offenen Widersprüchen mit der gegebenen Erklärung begegnen. Wir

werden sehen, wie schon ältere Erklärer hier zu Emendationen ihre Zuflucht genommen haben, ohne unseres Erachtens hierin glücklich gewesen zu sein. R. Lipmann Heller macht darauf aufmerksam, daß die Mischna Nasir 7, 3, die als allgemeine Norm gegeben wird, weder mit der im letzten Falle unserer Mischna aufgestellten Meinung der Schule Schammai's, noch mit der der Schule Hillels sich vereinigen lasse. Dort heißt es nämlich, wenn ein Nasiräer über בית הפרס geschritten, er nicht in der Art unrein wird, daß er sich die Haare schneiden lassen und ein Opfer darbringen müsse; das müßte ja, meint er, nach der Schule Hillels, die eine Untersuchung für unstatthaft erklärt, wohl der Fall sein, während wiederum die Schule Schammai's eine Untersuchung anordnet, wovon in Nasir nicht die Rede ist. R. Lipmann Heller scheut sich nicht wegen dieses vermeintlichen Widerspruches die ganze Controverse in Oholot zu streichen. Diesen Sinn soll überhaupt das vorkommende ב"ש במקום ב"ה אינו משנה haben.[1]) Aber hier werden wir stutzig. Wie ist die Controverse in die Mischna gekommen? Weist ja ferner der Ausdruck ומרים ב"ש וב"ה des ersten Falles darauf hin, daß sie in einem Punkte controvers waren.[2]) Hellers Analogie als Erweis für seine Behauptung aus Chulin 7, 1 ist nach der richtigen Erklärung von Ben-Abereth [3]) nicht stichhaltig. Wir müssen daher, anstatt ein solches gewaltsame und unwahrscheinliche Mittel zur Lösung des Widerspruches anzuwenden,[4]) vielmehr an der

[1]) Die Erklärung Frankels für diese Stelle Hodegetik 907, die Späteren haben diese Controverse nicht gekannt, kann hier nicht angenommen werden, da die Mischna Nasir älter ist, als die Schulen Schammai's und Hillels, was wir in einem anderen Artikel zu beweisen gedenken.

[2]) In Tosifta steht noch deutlicher: ומודים ב"ש לב"ה שאין בודקין לתרומה. Die Schule Schammai's gesteht der Schule Hillels zu, daß in Bezug auf Teruma keine Untersuchung Statt findet, da sie bezüglich des פסח auch übereinstimmen, so kann die Controverse nur auf Nasir sich beziehen.

[3]) s. Frankel Hodegetik 271.

[4]) R. Eliah Wilna, dem offenbar dieses Gewaltmittel Hellers nicht zusagt, hilft sich mit der Umkehrung der Meinungen von Bet-Schammai und Bet-Hillel, aber damit ist die Frage Hellers nicht genügend gelöst, wie dieser schon bemerkt, ferner geht aus der angeführten Tosifta hervor [vgl. Anm. 2], daß die Schule Schammai's irgend wo die Untersuchung für nöthig hielt, denn sie gesteht Bet-Hillel zu, daß dieselbe nur bei Teruma nicht erforderlich sei.

Richtigkeit der Erklärung der Mischna Zweifel hegen, der uns schon früher aufgestoßen ist. Denn verlassen wir die Erklärung, daß in der Mischna Oholot die Untersuchung post (בדיעבד בדיקה) gemeint, sondern eine solche ante (לכתחילה) erforderlich sei, dann ist der von R. Lipmann Heller angeregte Widerspruch in den Mischnas beseitigt. Hier handelt es sich von einer vorherigen Untersuchung, um den Weg für Reine gangbar zu machen. Das ist aber unbestritten, daß eine nachherige Untersuchung, die nichts entscheiden kann, nicht mehr nützt. Deshalb ist von einer solchen in Nasir eine Rede, weil es sich dort darum handelt, wenn der Nasir faktisch seinen Weg über בית הפרס genommen hätte. Allerdings müßten wir consequent diese Erklärung auch auf הולכי פסח, den ersten Fall der Mischna, ausdehnen, daß auch da nur von einer בדיקה לכתחילה die Rede ist. In der That haben einige Comm. dies zu thun versucht und wagen die Behauptung, daß Jemand, der über בית הפרס geschritten, kein פסח machen dürfte, weil eben die hinterherige Untersuchung nicht entscheiden kann. Glücklicher Weise sind wir im Stande für diese Behauptung einen deutlichen Beweis aus Jeruschalmi beizubringen. Daselbst Pesachim Ende heißt es:

יחיד שנטמא בספק רשות היחיד בפסח ר' חושעיה רבה אמר יד חה לפסח שני ר' יוחנן אמר משלחין אותו דרך רחוקה ואחיי כיי דמר ר' יוחנן נטמא טומאת בית הפרס משלחין אותו דרך רחוקה.

Also sowohl R. Hoschaja als R. Jochanan behaupten, daß, wenn Jemand zweifelhaft unrein ist, wozu auch ein solcher gehört, der über בית הפרס geschritten ist, kein Peßachopfer darbringen dürfe; nur schlägt R. Jochanan einen Ausweg vor, um beiden Seiten des Zweifels zu genügen, aber von einer Untersuchung nachher ist keine Rede, weil gewiß die Untersuchung der Mischna nur vorangängig verstanden wurde, und auch nur dann einen Sinn hat.

Nach diesen ausdrücklichen Zeugnissen für die Erklärung der Mischna Oholot, nämlich die Mischna Nasir und die Stelle im Jeruschalmi, werden wir nicht anstehen, das Schlußwort טמא in der Mischna Oholot, welches die Commentatoren irre geführt, zu streichen; אם ist dann nicht zu übersetzen mit w e n n, sondern mit o b; man untersucht, ob ein Leichenknochen sich vorfindet und entfernt ihn, was sich von selbst versteht.

Aber noch haben wir nicht das klare Verständniß unserer Mischna gewonnen. Welche Nöthigung zur vorherigen Untersuchung läge bei Teruma und zumal bei Nasir vor, wo sie die Schule Schammai's erlaubt? Aus der Analyse einiger Stellen im babylonischen Talmud werden wir volle Klarheit hierüber erhalten, woraus sich uns unzweifelhaft ergeben wird, daß der ganze Nachsatz כיצד בודקין ein Zusatz aus sehr später Zeit ist, durch welche die großen Tossafisten R. Jakob Tam und R. Isaak b. Samuel (Ri) über unsere Materie in die größte Verwirrung geriethen und in ihrer Erklärung und Entscheidung fehl gingen.

Pesachim 92 zählt Raba Fälle auf, in welchen bei einem Conflicte, in welchen rabbinische Bestimmungen mit einem biblischen Gesetze geriethen, jene aufrecht erhalten werden sollen,[1]) und in anderen, in denen sie weichen müßten. Zu diesen zählt er auch den ersten Fall unserer Mischna in Oholot von בית הפרס. Darauf fährt der Talmud, nachdem dieser Fall aus der Mischna citirt wird, weiter fort: מאי בודקין אמר רב יהודה אמר שמואל מנפח בית הפרס והולך רב יהודה בר אביי משמיה דרב יהודה אמר בית הפרס שנדוש מהור.

Ebenso lautet die Stelle in Chagiga 25: חנן התם מודים ב"ש wie oben וב"ה שבודקין לעושי פסח מאי בודקין וכו׳. R. Jakob Tam und R. Isaac b. Samuel bemerken nun richtig, da in der Mischna selbst die Weise der Untersuchung angegeben sei, die Frage des Talmud: מאי בודקין keinen Sinn habe. Der Erstere nun, der die Unmöglichkeit eines Ausgleiches bei einem so zu Tage liegenden Widerspruche einsieht, kommt auf den Gedanken einer Emendation. Aber er wagt es nicht, an der Mischna selbst diese Emendation vorzunehmen und streicht an beiden angeführten Stellen des Talmud מאי בודקין und meint: R. Jehuda und der

---

[1]) Nach Jeruschalmi 8 Ende fällt von den aufgezählten Fällen der erste fort, da dort die Meinung von Beth-Hillel auf eine ganz plausible Schrifterklärung zurückgeführt wird אתם ושביכם, מה אתם מעונין הואה בשלישי ובשביעי אף שביכם מעונין הואה בשלישי ובשביעי, was mit der einfachen Exegese übereinstimmt, vgl. Ibn Esra zu Numeri 31, 19, der von der traditionellen Erklärung abweicht, ohne daß er diesen Jeruschalmi kannte. Allerdings wird auch in Jeruschalmi gesagt ולא היא, denn Rab sagte ꝛc., aber das hindert nicht die Richtigkeit der Erklärung anzunehmen.

andere Amora hätten eine neue Meinung aufgestellt, die über die Mischna hinausginge. Diese Amoraim hätten eine neue Untersuchung herausgefunden, durch welche der Weg für jeden Reinen ohne Unterschied, also auch לתרומה, gangbar wird. מנפחין heißt: vermittelst Blasens könne jeder auf diesem Wege gehen und rein bleiben. Abgesehen nun von der Sonderbarkeit dieser Untersuchung, von der man es nicht begreifen kann, welcher Vorzug dieser vor der in der Mischna angegebenen zukommen soll, abgesehen davon, daß dann R. Jehuda die Mischna beseitigt hätte, was doch sonst ein Amora nicht gewagt hätte, ohne sich vorerst die Mischna zurecht gelegt zu haben, also abgesehen von diesen Bedenken an sich, macht R. Isaak b. Samuel mit Recht geltend, daß aus der folgenden Frage in Chagiga mit Evidenz hervorgehe, daß die beiden Meinungen der Amoraim nur vorausgeschickt werden, um die Mischna in Oholot zu erklären. Aber auch R. Isaac b. Samuel wagt es nicht, in der Mischna zu emendiren und hält beide Stellen aufrecht, mit anderen Worten er sucht das Unmögliche durch Pilpul möglich zu machen.[1]) Allerdings sei die Untersuchung der Mischna von der R. Jehuda's verschieden, die der Mischna beziehe sich auf eine solche post, R. Jehuda glaubte aber in dem Ausdrucke der Mischna בודקים noch eine andere ante (לכתחילה) hineindeuten zu müssen, und diese sei die des Blasens.[2]) Die Bedenken gegen diese Art Untersuchung, die besser sein soll als die andere, die wir nach R. Jakob Tam aufgezeigt, sind durch R. Isaak b. Samuel nicht beseitigt, aber viele neue hinzugekommen. Wie wir Anfangs erwiesen, steht es fest, daß eine hinterherige Untersuchung nichts nützt, die Mischna nur von einer solchen ante sprechen kann; auch steht seine aus seiner Erklärung gefolgerte Entscheidung, daß ein Ahronide über בית הפרס nicht schreiten dürfe mit Ausnahme der in Aboda Sara 15 angegebenen Falle im offenen Widerspruche mit Semachot (angeführt Aboda Sara das.), aus welcher Stelle hervorgeht, daß

---

[1]) Daß R. Isaac ben Samuel das pilpulistische Verfahren auf die Spitze getrieben, haben wir auch an einem andern Orte wahrgenommen, vgl. Monatsschrift dies. Jahrg. S. 156.

[2]) Um die Ansichten beider Tossafisten genau zu verstehen, muß man besonders Bechorot 29 einsehen, es erledigt sich dann der Widerspruch zwischen Tosafot Pesachim 92 מאי רבותיה und Ketubot 29 b מנפחים.

לישא אשה und ללמוד תורה, bei welchen eine Controverse zwischen R. Jehuda und R. Josê Statt findet, minder gestattet ist ביח הפרס zu berühren als bei דיני ממונות ꝛc. Andererseits verstößt die Entscheidung R. Tams gegen Mischna Bechorot 29, woraus klar hervorgeht, daß נפוח nicht als genügend angesehen wird. (vergl. Tosafot das.). Alle diese Widersprüche und Bedenken sind gehoben, wenn man nicht mit R. Tam, מאי בורק des Talmud, sondern כיצד בודקין, der Mischna streicht. Weil der Talmud die Frage aufwirft: מאי בורקין. — und an der Richtigkeit dieser Lesart ist nach Ri's Beweis nicht zu zweifeln — kann in der Mischna כיצד בודקין nicht gestanden haben, wie auch diese Breite der Ausführung nicht Stil der kurzen alten Mischnas sein kann. R. Jehuda spricht auch nicht von Blasen (?), sondern seine Untersuchung ist dieselbe, wie sie in der Mischna steht, vermittelst eines Siebes die Erde locker zu machen, durchsieben und die etwa vorkommenden Leichenknöchelchen entfernen. Entweder hat מנפחין die Bedeutung von „im Siebe zerreiben" wie הפיח (Hiob 31, 39), drängen quälen (auch Maimonides zu unsrer Mischna gebraucht, den Ausdruck וינפחוהו in diesem Sinne), oder ist statt מנפחין zu lesen מנפין = sieben. Tosafot in Berachot führt an Stelle des in unserer Mischna befindlichen כברה das Wort נפה an.

Ist es demnach ganz evident, daß כיצד בודקין ein sehr später Zusatz sei — jedenfalls nach dem Amora R. Jehuda ist — so wird dieses Ergebniß unserer Untersuchung noch durch R. Achaï Gaon unterstützt, der die richtige Lesart der Mischna vor sich gehabt. Wir werden durch dieses Argument zur richtigen Erklärung unserer Mischna gelangen. Tosafot Bechorot a. a. O. citirt von Achaï aus Schceltot folgende Entscheidung:

מה חילק בין נזיר ועושה פסח לשאר מצות, דלענין פסח הולך וטרוד ע"י ניפוח ולשאר מצות הולך וטמא.

Diese Entscheidung konnten Tosafot das. durchaus nicht gerechtfertigt finden. Wie ist es möglich (so lautet die Frage), daß obwohl ניפוח Statt gefunden, dennoch der Mann unrein sei? Die Tosafot sind von der Ansicht nicht abzubringen, נפוח sei etwas Anderes als die בדיקה der Mischna. Allein R. Achaï nahm richtig an, nur bei Nasir und Peßach handele es sich um ניפוח, wie R. Jehuda die Mischna erklärt, oder um die in der Mischna vorkommende Untersuchung בדיקה, die R. Achaï also

in der Mischnah nicht gelesen hat; er fand keinen Widerspruch und war nicht genöthigt, eine doppelte Art der Untersuchung anzunehmen. Das Verständniß der Mischna läßt jetzt Nichts zu wünschen übrig. Wir fanden es für auffallend, welche Veranlassung zur Untersuchung lag in den beiden letzten Fällen vor. Die Antwort ist, daß es sich darum handelt, ob ein Ahronide und Nasir, wenn sie eine Pflicht zu erfüllen haben, wobei sie über בית הפרס zu schreiten haben, ähnlich den in Semachot und Aboda Sara angeführten Fällen לדיני ממונות ꝛc., ob sie sich verunreinigen dürfen, oder ob eine Untersuchung gestattet ist, damit sie rein bleiben. In Bezug auf Teruma nun vereinen sie beide Schulen Schammai und Hillel. Ein Ahronide dürfe wohl ein solches (präsumptives) Leichenfeld beschreiten, aber er ist dadurch unrein, wohl nach dem Grundsatze (כל שאין הנזיר מגלח עליו אין הכהנים מוזהרין עליו[1]. Hingegen hat die Schule Schammai's für den Nasir eine höhere levitische Reinheit angenommen, wie dies aus der Behauptung R. Elieser's hervorgeht: יטמא כהן גדול ואל יטמא נזיר Nasir 6, 1, (vgl. Jeruschalmi das. und R. Akiba Eger zur Mischna und Babli); deshalb hat sie eine Untersuchung für nothwendig gehalten, während die Schule Hillels den Nasiräer mit dem כהן gleichstellt, also auch hier die Untersuchung nicht gestattet.

Wir glauben, daß auch in Babli Bechorot 29 der Passus ראמר רב יהודה von späterer Hand an den Rand geschrieben wurde und dann in den Text gekommen ist, und daß es dort heißen muß: בית הפרס דרבנן אי נמי שאר טומאות שאין מוזהרין עליו. Die letzten Worte beziehen sich auch auf בית הפרס, denn אי נמי ist keine neue Antwort, wie man die Worte nach der gewöhnlichen Erklärung nimmt. Es wird gefragt, wie darf der Ahronide sich verunreinigen? darauf die Antwort in בית הפרס oder in anderen Arten der Unreinheit, die biblisch nicht verboten sind.

So hätten wir durch diese etwas mühsame Untersuchung ein klares Verständniß der Mischna erhalten, wie sie in Jeruschalmi, Babli und Scheeltot richtig aufgefaßt ist, die aber durch Abschrei-

---

[1]) Wenn R. Tam diese Boraita verwirft, so hat R. Isaac ihn schlagend wiederlegt vgl. Berachot 19 b, Sabbat 152 b, Ketubot 4, vgl. auch Jeruschalmi Nasir 56 a der Krotoschiner Ausgabe, wo aber eine Abweichung von Babli sich befindet, daß nämlich בפני כבוד הבריות auch ein biblisches Gebot zu übertreten erlaubt wird.

befehler so verdunkelt wurde, daß die hervorragendsten Ausleger darin Klarheit vermißten. Die endgültige Halacha blieb von dieser Verwirrung nicht unberührt.

Dr. Zuckermandel.

Zur Geschichte der Juden in Spanien von 1385.

Eine Notiz, die **Lenfant histoire du concile de Pise** aus dem Auszuge der Verhandlungen spanischer Concilien, welche der Cardinal d' **Aguirre** 1694 edirt hat, citirt, scheint eine von Graetz, Geschichte **VIII**, S. 48 nach Lindo angegebene Jahreszahl als falsch, oder da an derselben Stelle auch die Ortsangabe emendirt werden muß, als durch Druckfehler entstellt herauszustellen. Don Juan I. von Castilien soll auf den Cortes von Valladolid 1385 den kanonischen Gesetzen gegen das Zusammenwohnen von Juden und Christen auch in seinem Lande Geltung verliehen haben. Das sei von der Geistlichkeit angeregt worden. Nun erzählt **Lenfant** l. c. **Preface** S. 26, daß auf Betreiben des Königs Juan I. der Kardinal **Pedro de Luna**, damals Cardinallegat des Papstes Clemens **VII** in Spanien, ein Concil im Jahre 1388 in Palencia abgehalten hat. Die Hauptverhandlung desselben betraf die in Spanien noch sehr wenig durchgeführte Abschaffung der Priesterehe. Das **V.** und **VI.** Reglement beschäftigt sich mit den Juden und Saracenen. Diese sollten nur an bestimmten Orten wohnen dürfen, und keinem Christen erlaubt sein, in demselben Stadttheile sich niederzulassen. Dadurch wollte man der Verführung und andern Mißbräuchen steuern. Dazu sollten die Beamten die Ungläubigen an dem Betriebe des Handels und der Handwerke an Sonn- und Festtagen hindern. Zweifelsohne ist nur der Kürze wegen das sonst mit der Wohnungsfrage stets verbunden erscheinende Verbot des Haltens christlicher Ammen und Dienstboten weggelassen worden. Es würde ein solcher Conci-

lienbeſchluß dem gewöhnlichen Verlaufe der Dinge entſprechen, wenn er lange Zeit nach dem gleichlautenden Befehle der politiſchen Macht, als Einſchärfung, damit nicht eine laue Praxis einreiße, oder wenn er vorher gefaßt worden wäre. Da das Datum 1385 die erſtere Annahme nicht rechtfertigt, ſo ſcheint es ſicher, daß der Cortesbeſchluß erſt in Folge dieſer Concilsentſcheidung, alſo früheſtens 1388 zu Stande gekommen iſt. Bezeichnend iſt das Faktum ferner für den Judenhaß Pedros de Luna, der ſpäter als Gegenpapſt Benedict XIII. zu noch höherer Reife gedieh.

Dr. Levin.

Aktenſtücke zur Geſchichte der Frankiſten in Polen

[Fortſetzung.].

II. Quandoquidem ex toto et integro causae praesentis processu eum duntaxat ad finem ut denuntiati, ac demum accusati releventur, et veritas dogmatum per delatores clandestina afferta, doctrinae vero legis Mosaicae et traditionibus Patrum contraria divulgata, manifesta pateat, prout ex originali conventionis libello, juris expetendi causa, adversus emanato, ac clara partium intentione desumitur, instituto, et reviso, ac mature quoad circumstantias Juris, processus ac facti substantiam discusso et examinato, eosdem Infideles Leyba Michlovvicz, Wulff Abraamovvicz, Miedzybozenenses, Danielem Jacubovvicz, Leyba Danielovvicz, Satanovienses, Naffula Gerszon, Nachmanovvicz, Lanckoronenses, Simonem Herszkovvicz, Jezierzanensem, Chain Abraamovvicz, Barcnensem, Jeko Leybovvicz, Grodecensem, Jos Szlomovvicz, Balinensem, Heszyia Moszkovvicz, Husiatensem, Seniores suo atque Synagogarum respective suarum, tum et aliarum intra Dioecesim reperibilium citatos ex adverso Principales et reconuentionaliter agentes, nomine Seniores, tanquam principalia in materia religionis dogmatum, capita, communitatem, prout membra et delatores, ac

respective quarundam injuriarum, et violentiarum, complices, et Correos, ac merito conventos, in termino e literis citationis legitime executis, tum in conservatione provenienti, communiter omnes, divisim, singulos, in solidum coram Judicio nostro, ad tenorem citationis comparentes, sub die Veneris 30. mensis Julii 1756 anno ad positiones citationis, animo contestandilitem, judicialiter reposuisse, et ad divulgata per se denuntiata, ac demum via accusationis objecta de duceada sese traxisse, alia vero, partes ad probandas per legitimos modos suas incumbentias, affirmata, videlicet mutuo, et negata sub invicem admisisse, eoque fine potissimam per Testes probationem, in omnibus omnino Judiciis, quibus vis in causis criminalibus, sive Civilibus, tam Ecclesiasticis, quam saecularibus utrobique . . . . . receptam et in casu praesenti per Contestationem litis, controverso ac dubio stante eo, quod ea, quae juris sunt praebarinon debeant, quo magis ostendatur veritas privative competentem . . . . affectasse et eandem Dominis Commissariis per se nominatis, in loco loci expediendam committi et ut realiter ad dogmata, ac eorum argumenta scriptotenus producta, respondeant, copias ipsorum, tum et inducias ad rescribendum sibi dari institisse, constitit, nobis quoque, Jus in praesenti Religionis et Fidei, tam vigore Constitt. Synodal. Provinc. Regni Lib. II Titt. de foro competente relatt. per sanctam sedem recognitarum et per varias Decisiones Rotales, tum sacrae Congregationis canonisatarum, ac insuper per feliciter modernum sanctissimum Benedictum, Divina Providentia Papam ejus nominis XIV. recensitarum, quibus quoque, praeprimis, tanquam juri positivo veniat inhaerendum, tum statutorum ejusdem inclyti Regni in Herburt Titt. Spirituales Citatorum, quum et ex eo quod Potestas inquisitionis contra Haereticam prauitatem, ultra allegata de Jure competat, quam . . . obseruat Pirrhing . . Locorum enim ordinarii, ubi hujusmodi inquisitionis sacrae officium, prout in Polonia non viget, Inquisitores nati nominantur, ac sint de facto . . . Eorum vero potestas etiam adversus Infideles in casibus per Greg. XIII. Constrict. 70 quae incipit — Antiqua Judaeorum restrictis ac Clemen. 8 Constitt. — Cum Hebraeorum malitia — incipiente, innovatis, sit individua, adeoque at praesens Judicio nostro

vigore allatae Gregorianae in casibus in ibidem expressis privilegiata, et priuatwe subjecta . . ., tanto magis, quanto per Citationem legitime interpositam, etiamsi quoquo modo in Contrarium opponatur, praeventa adeoque fori et jurisdictione fundativa . . . signanter cum sit ad utilitatem publicam Actio praesens introducta . . . ad instantias partium, sub eadem Veneris die 30ma mensis Julii 1756to anno interlocuti, Partes ad probanda mutuo objecta, admisimus inquisitionem intra spatium quatuor septimanarum, etiam in contumaciam alteruitrius partis, in loco loci expediendam, decrevimus, Dominos Comissarios Deputatis etiam ex officio nostro approbavimus, literas remissiorales eorum in Personas dedimus, ac tandem expeditas, ut ad Dogmata scriptotenus respondeant, inducias ad Terminum ex remissione Dominorum Commissariorum praefigendum, Parti instanti concessimus et insuper literas salui Conductus Contra-Talmudistis datas, ac seuerius praecustoditas, suo in robore conservavimus.

[Fortsetzung folgt].

Abhandlungen.

Der sogenannte kleine Hermon oder der H'ebel ed-Duhy.

Nördlich von dem Gebirge Gilboa, durch eine Ebene davon getrennt und die Ebene Jesreel im Norden begrenzend, erhebt sich ein niedriger Bergrücken, an den sich einige biblisch berühmte Localitäten anlehnen. Sunem am Südfuße, Nain im Westen und Endor im Norden. Die Araber nennen diesen Bergrücken nach einem dabei liegenden Dorfe Berg Duhy. In den kirchlichen Schriften zwischen Eusebius und Hieronymus und besonders von dem letztern Kirchenvater wird er der kleine Hermon (**Hacrmon minor**) genannt. Diese Benennung beruht auf einem exegetischen Mißverständniß, nämlich auf der Mißdeutung des Verses חרמונים הר מצער (Ps. 42, 7). Dieser Irrthum wurde von Robinson erkannt und gerügt, und darum sollte die falsche Benennung aus den kartographischen Zeichnungen von Palästina verbannt werden; denn das Bestehenlassen derselben verewigt für Uneingeweihte den alten Irrthum, (Robinson und Smith III, S. 404 fg.)

Wenn nicht kleiner Hermon, sollte dieser Bergrücken in der Bibel sonst gar keinen Namen haben? So unansehnlich und geringfügig ist er denn doch nicht, wie Robinson ihn schildert und ihn anschwärzt. „Dieser Berg ed-Duhy hat ebensowenig historisches Interesse, als natürliche Schönheit oder Fruchtbarkeit. Es ist nichts als eine wüste, unförmliche Masse, und als er

mir bei unserer Annäherung nach Genin von Süden her irrthümlich als der Tabor gezeigt wurde, fühlte ich mich sehr getäuscht." So weit Robinson. Was das landschaftliche Urtheil betrifft, so ist das Geschmackssache. Der Duhy präsentirt sich in der Perspektive nicht weniger, als der Gilboa, jedenfalls anmuthiger als der Rücken von Nazareth. Fruchtbar muß der Berg wohl sein, da sich eine ganze Reihe von Dörfern an seinen Abhängen und auch in der Hochebene, die sich zwischen den zwei Bergriesen hinziehen, davon ernähren. Allerdings fehlt dem Duhy die Waldkrone; aber diese geht auch dem Gilboa und vielen anderen Höhen Palästina's ab. Er mag sie früher getragen haben. Die Gegend um Sunem ist außerordentlich schön und fruchtbar. Die goldgelben Orangen geben den Gärten hier einen ebenso prächtigen Anblick wie in Jaffa, und es fehlt nur die Pflege, um sie hier wie dort zu vervielfältigen. Das durch das neue Testament berühmt gewordene Naïn, dessen Klang sich bis jetzt im Dorfe Neïn erhalten hat, hat einen etymologischen Ursprung, welche für Schönheit und Anmuth zeugt. Eine Agada, die von einem mit dieser Gegend bekannten Homileten stammt, deutet nicht ohne Takt den Spruch vom Stamme Isaschar im Segen Jacobs: Er sah.... daß das Land angenehm ist, das beziehe sich auf Naim (Nain): ואת הארץ כי נעמה ו נ ע י ם. (Midrasch zu Genesis zu 49, 15).

Was das historische Interesse betrifft, das sich an diesen Bergrücken Duhy knüpft, so sollte man nicht so geringschätzig davon sprechen. Die Hexe von Endor, das schöne Mädchen Abisag von Sunem, die imposante Frau, die Wirthin des Elisa in derselben Stadt, deren Sohn dieser Prophet erweckt hat, das Lager der Philister bei dieser Stadt gegen Saul und endlich die Erweckung des Jünglings von Nain, (Nachbildung der Erweckung des Kindes der Sunamiterin), das Alles am Fuße dieses Berges sollte für Robinson wenigstens historisch interessant genug sein. Es wird sich weiter zeigen, daß sich noch manche biblisch-historische Erinnerung an denselben knüpft.

Sollte der G'ebel Duhy wirklich in der biblischen Literatur anonym geblieben sein? Es ist kaum denkbar. Die Einwohner der Städte in dieser Gegend werden ihn doch wohl durch irgend einen Namen markirt haben! In der angeführten Agadastelle wird dieser Berg durch eine schöne Parabel bezeichnet. Er gehörte, wie schon angedeutet, zum Stamme Issaschar. Demgemäß deutet dieser agadische Homilet den Vers im Segen Jakobs sinnig von diesem Stamme: „Issaschar ein knochiger Esel liegend zwischen den Heerden. „Dieses deutet auf Issaschars Landesantheil. So wie der Esel von zwei Seiten niedrig und in der Mitte hoch ist, eben so hat das Land eine Ebene von der einen und eine Ebene von der anderen Seite und einen Berg in der Mitte, das sind die beiden Ebenen, die Ebene Chesalon und die Ebene Jesreel." [1]) Die Ebene Jesreel ist bekannt genug; sie dehnt sich im Süden des Duhy aus. Die Ebene Chesalon liegt ihm im Norden, und hat ihren Namen von Chesullot (כסלות) oder Kislot Tabor (כסלות תבור) in Josua (19, 12. 18). Von hier an läßt Josephus die große Ebene (Jesreel) im Norden beginnen (jüd. Kr. III, 3, 1): *πλατύνεται δὲ ἀπὸ τῆς ἐν τῷ Μεγάλῳ πεδίῳ κειμένης κώμης, ἣ Ξαλώθ καλεῖται.* Eine Spur von Chesullot oder Xaloth oder Chesalon ist noch heut im Dorf Iksaber erhalten. Der Berg Duhy war also in der talmudischen Zeit als ebenbürtig anerkannt und hat in der That eine schöne Lage zwischen zwei Ebenen im Nord und Süd.

Er wird aber deutlich genug in der Bibel genannt, und zwar als Kriegsschauplatz der verbündeten midianitischen Horden gegen Gideon. In Richter (6, 33) wird erzählt, die Feinde lagerten in der Ebene Jesreel. Sie waren vom Norden, vom Berge Tabor, herunter gestiegen, wo sie eine Metzelei angerichtet

---

[1]) ישששכר חמור גרם: מדבר בארצו. מה חמור זה נמוך מבאן ונמוך מכאן ונבוה באמצע, כך בקעה מכאן ובקעה מכאן והר מבאן (l. באמצע). רובץ בין המשפתים אלו שתי בקעות בקעת פסלן ובקעתן יזרעאל פסלן muß lesen כסלן oder כסלן statt פסלן.

und zwei Brüder Gideons getödtet hatten (8, 18—19): איפה האנשים אשר הרגתם בתבור . . . . אחי בני אמי הם. Näher wird das Lager der Midianiter bezeichnet (7, 8): unten (am Fuße) in der Ebene, noch näher (7, 1): Gideon lagerte an der Quelle Charod und das Lager Midians war ihm im Norden, vom Berge Moreh in der Ebene (מחנה מדין היה לו מצפון מגבעת המרה בעמק[1]. — Dieſe Punkte laſſen ſich durch die Localität, welche bei der Flucht der Midjaniter namhaft gemacht werden, näher fixiren. Von ſelbſt iſt vorauszuſetzen, daß ſie, einmal geſchlagen, ihre flüchtigen Schritte dem Jordan zu richteten, um jenſeits Sicherheit zu ſuchen. Sie ſind alſo ohne Zweifel in der Ebene in der Richtung auf Betſchean geflohen. Nun ſind zwar andere Punkte, die ſie auf der Flucht berührten, genannt (7, 22), und zwar in einer nicht ganz klaren Darſtellung, ויתם המחנה עד בית השטה צררתה עד שפת אבל מחולה על טבת. Die meiſten dieſer hier genannten Punkte ſind nicht anderweitig bekannt. Indeſſen der eine bekannte topographiſche Punkt verbreitet Licht über die Andern und bringt ſie mit der Gegend von Batſchean in Verbindung.

Bekannt iſt nämlich Abel-Mechola, die Vaterſtadt des Propheten Eliſa. Sie lag 10 römiſche Meilen (2 geographiſche) ſüdlich von Betſchean, wie auch Euſebius im Onomaſticon angiebt (ed. Lagarde p. 227). Ἀβελμαελαί πόλις ἐνὸς τῶν ἀρχόντων Σαλομῶνος . . . κώμη νῦν ἐστὶν ἐν τῷ Αὐλῶνι Σκυθοπόλεως διαστῶσα σημείοις ι, ἡ νῦν καλεῖται βηθμαιλά. בית שטה iſt nicht bekannt, möglich, daß darunter gar Batſchean zu verſtehen iſt, wie Raumer annimmt. Aber צררה (in der ſyriſchen Verſion צרדה) iſt entſchieden identiſch mit צרדה, dem Geburtsort Jerobeams I., und dieſes wieder iſt nur eine kürzere Schreibweiſe für צרתן, zwiſchen welchem Orte und dem diesſeitigen

[1]) Der ſyriſche Ueberſetzer las הרמה; er giebt den Paſſus wieder mit גבעת רמתא.

Sukkot [1]) Salomo die ehernen Säulen und Gefäße zum Tempel gießen ließ (I. Kön. 7, 46, vgl. Josua 3, 16). Die Urform dieses Stadtnamens war eigentlich צרדתן, und davon ist theils das ד synkopirt, theils die Endung abgeschliffen worden. Daher die zwei scheinbar ungleiche Namen צרדה neben צרתן (s. v. Raumer S. 42 Note).

Zeraba oder Zartan lag ebenfalls in der Nähe von Betschean. Das folgt aus der Angabe (Könige I, 4, 12) von den Gegenden, über welche Salomon eine Art Rentamtsleute gesetzt hat. Bana ben-Achilud hatte unter sich Taanach und Megiddo in der Ebene Jesreel östlich, ferner וכל בית שאן אשר אצל צרתנה מתחת ליזרעאל מבית שאן עד אבל מחולה עד מעבר ליקמעם, d. h. die ganze Gegend von Betschean, welche bei Zartan liegt bis unterhalb Jesreel (im Norden des Gilboa), ferner von Betschean bis Abel-Mochola (im Süden) bis zur Seite von Jokmeam [2]) (am Karmel, im Nord-Osten). Also lagen Zeraba (Zartan) und Abel-Mechela in der Ebene in der Nähe von Betschean und unweit des Jordan.

In dieser Richtung nahmen die Midianiter ihre Flucht, als sie von Gideon besiegt waren. Ihr Lager muß demnach am Fuße des Berges Duhy gewesen sein. Ihnen gegenüber lagerte Gideon, und zwar am Fuße des Berges Gilboa. Das ergiebt sich ohne Weiteres aus der Angabe (7, 3) ישב ויצפר מהר הגלעד. Schon Clerc und in neuerer Zeit Bertheau haben darin richtig גלבע erkannt. Schwerlich wird Winers Erklärung Beifall finden, daß es bedeuten soll: wer ängstlich ist, soll zurückkehren von dem Operationsziel מהר הגלעד, welches seinen Stützpunkt in Gilead jenseits des Jordans hat. (Winer bibl. Realwb. Art. Gilead).

---

[1]) Vgl. darüber Ritter, Syrien und Palästina I, S. 447.

[2]) Es ist nicht zu verkennen, daß יקמעם und יקנעם nur auf verschiedener Aussprache beruhen [wie מוף und נוף]. Jokmean lag am Karmel [Josua 12, 23]. Man hat es wieder erkannt in dem Dorfe El Kaimun am Fuße des Karmel. Es war die Hauptstadt des Stammes Zebulon.

Einfacher ist es: „wer ängstlich ist, soll vom Berge Gilboa zurückkehren". Wenn also Gideon mit seiner Mannschaft am Gilboa lagerte und die Philister im Norden davon am Hügel Moreh im Thale, so kann dieser Hügel eben nur der Duhy sein. Selbst von der Quelle Charod, an welcher Gideon am Fuße des Gilboa lagerte, dürfte noch eine Spur zu finden sein.

Die Gegend von Zerin (dem alten Jesreel) ist quellenreich. Unter andern entspringt auch da eine Quelle, welche heutigen Tages 'Ain G'alud genannt wird, und östlich dem Jordan zufließt und den Wad Baisan speist. Ritter, welcher sie mit der Quelle in Jesreel (בעין אשר ביזרעאל) identificirt, giebt eine eigenthümliche Etymologie dieses Namens G'alud (a. a. O. S. 416): Sie (die Quelle) heißt heut zu Tage bei den Arabern . . . Ain Dschalud. Das ist die Quelle Goliats". Allein es ist mehr als zweifelhaft, ob das Schlachtfeld zwischen Saul und den Philistern am Fuße des Gilboa bei Jesreel war. Die „Quelle in Jesreel" (Samuel 29, 1), worauf sich Ritter und seine Gewährsmänner stützen, ist nämlich sehr problematisch. Das Schlachtfeld war vielmehr in Endor. Die griechische Uebersetzung hat nämlich an dieser Stelle *καὶ συναθροίζουσιν ἀλλοφυλοι πάσας τὰς παρεμβολὰς αὐτῶν εἰς Ἀφέκ, καὶ Ἰσραὴλ παρενέλαβεν ἐν Ἀενδὼρ ἐν Ἰεζραὲλ.* Demnach war das Schlachtfeld zwischen Endor am Nordfuße des Duhy und Aphek in der Ebene (vgl. I. Kön. 20, 23—27—30). In der That, wenn Saul die Hexe in Endor befragt hat, so kann sein Lager nicht an der Quelle bei Jesreel gewesen sein, sonst hätte er das philistäische Lager, das doch zuerst in Sunem war (I. Samuel 28, 4), umgehen müssen, um die Entfernung von Jesreel im Süden, nach Endor im Norden zurückzulegen. Wenn aber sein Lager bei Endor auf dem Berge war, so brauchte er weder einen größeren Raum rückzulegen, noch eine geraume Zeit zu gebrauchen, um die Hexe zu befragen. Richtig giebt Eusebius' Onomasticon den Kriegsschauplatz an (art. **Aendor**: *Αενδὼρ ... ἔνθα παρεμβάλλουσιν οἱ υἱοὶ Ἰσραὴλ*

εἰς πόλεμον ἔστι νῦν μεγίστη κώμη Ἀενδὼρ πλησίον τοῦ ὄρους Θαβὼρ ἐπὶ νότου ὡς ἀπὸ σημείων δ . . . . . Ἄφερ (Ἀφὲκ) πλησίον Ἀενδὼρ τῆς Ἰεζραέλ, ἔνθα ὁ πόλεμος συνέστη τῷ Σαούλ. Im Artikel Ἠνδώρ iſt ſolgendes über Endor bemerkt: ἔνθα ἦν ἡ ἐγγαστρίμυθος, καὶ ἀνωτέρω κεῖται[1]) Ἀενδώρ. ἔστι δὲ πλησίον Ναΐμ. Was Ritter daſ. angiebt: „dieſe Quelle (bei Jesreel) war wohl wegen ihres Waſſerreichthums zum Ain in Jesreel geeignet, an der ein ganzes Heer Iſraels ſich lagerte, als Saul und Jonathan noch deſſen heldenmüthige Führer waren" iſt von zweifelhafter Richtigkeit. Der Kampfplatz zwiſchen David und Goliath war bekanntlich im Süden, im Stammgebiet Juda's. Wie kämen denn die Araber darauf, dieſes Waſſer bei Jesreel die Quelle Goliats zu nennen? Ritter ſelbſt fühlte dieſe Schwierigkeit, die ſogenannte Quelle bei Jesreel nach Goliat zu benennen. Er beruft ſich auf das **Itinerarium Hierosolymetanum**, das David's Kampf gegen Goliat in die Ebene Jesreel verlegt. **Stradella (Jesreel), ibi sedit Achab rex . . . ibi est campus, ubi David Goliat occidit.** Dazu bemerkt Ritter. „Freilich eine bloß legendariſche, aber doch ſehr alte Sage aus dem dritten Jahrhundert, die wohl durch die Kämpfe der Philiſter unter David in dieſen Gegenden hervorgerufen ſein mag." Es iſt aber nicht einmal eine Legende, ſondern ein einfacher hiſtoriſcher Schnitzer des Mönches, welcher das Aphek in Jesreel, wo Saul unterlag, mit dem Aphek in Juda verwechſelte. Davon kann die Quelle bei Jesreel unmöglich im Munde der Araber die Benennung Ain Goliat oder Ain G'alud erhalten haben.

---

[1]) Dieſe Stelle iſt corrumpirt, und darum unverſtändlich. Hieronymus Ueberſetzung giebt die Handhabe zur Emendation: *Ενδορ* . . . ubi pythonissa a Saule etc. d i x i m u s e t s u p r a de Aendor, quae est juxta oppidum Naim. Statt κεῖται bei Euſebius muß alſo geleſen werden λέγεται. Merkwürdig iſt es, daß eine L.A. in der Origenſiſchen Hexapla Sauls Lager geradezu nach Nain verlegt, in Codex Choiſeul 2. Randbemerkung עֵין: Ναὶν οἱ ἐν τῇ πηγῇ. Es ſcheint aber eine Corruptel zu ſein: ſtatt ἐν Ἀϊν, die phonetiſche Wiedergabe des hebräiſchen עין.

Viel plausibler erscheint es vielmehr, wenn man die Benennung G'alud auf חָרוֹד zurückführt. Wie oft verwechseln die Araber mundartig das ח in ihr G' und das ר in l! Die Quelle, welche etwa 20 Minuten Wegs östlich von Zerin (Jesreel) entspringt, konnte daher ganz gut die Quelle Harod sein, an welcher Gideon lagerte, und an der er seine Krieger beim Trinken aus derselben auf die Probe stellte. Ihm gegenüber lagerten die Midianiter mit ihren Verbündeten nördlich am Fuße des Berges oder Hügels Moreh מגבעת המרה בעמק; die Entfernung der beiden Lagerplätze muß sehr gering gewesen sein, da sich Gideon in der Nacht ins Lager der Midianiter einschleichen konnte und noch in der mittleren Nachtwache den Angriff auf dasselbe machte. Wenn die Midianiter etwa südlich von Sunem lagerten, so betrug die Entfernung, wenn man die Identität von עין חרוד und 'Ain G'alud zugiebt, zwischen beiden Lagerplätzen kaum eine geographische Meile.

Ist der Berg Moreh mit dem ed-Duhy oder dem sogenannten kleinen Hermon identisch, so sind die Züge der Midianiter und später ihre Flucht, so wie Gideons Zug und Lagerplatz sehr verständlich. Dieser zog von Ophra im Manasse-Gebiete aus und lagerte nördlich am Fuße des Gilboa an der Quelle Charod bei Jesreel. Von hier entließ er die Aengstlichen und bedeutete ihnen, sich über den Berg Gilboa aus dem Lagerplatze zu entfernen.[1]) Die Midianiter, welche vom Norden aus, von Tabor, südlich gezogen waren, hatten ihr Lager nördlich am südlichen Fuße des Duhy, am Berge Moreh, etwa in der Nähe von Sunem. Als sie geschlagen waren, entflohen sie in der schmalen Ebene zwischen dem Gilboa und dem Duhy auf Betschean zu, um durch

---

[1]) Das unverständliche Wort ויצפר in dieser Relation: ישכ ויצפר פהר הגלעד ist vielleicht als Transposition für ויבקע zu nehmen: „soll durchbrechen." בקע wird auch absolut gebraucht [Micha 21, 13]. Die Transposition von פצר in בקע ist häufig.

die Furthen des Jordan das jenseitige Ufer zu erreichen. Wir hätten also einen hebräischen Namen für den Bergrücken, an dessen Fuß Sunem, Naim und Endor lagen; er hieß M o r e h. Dieser Name steht nicht vereinzelt. Ich erinnere an אלן מורה oder אלוני מורה bei Sichem, und an הר המוריה, dessen Namen nur eine eminiale Verlängerung von מורה ist.

Salomon Ludwig Steinheim.

III.

Mendelsohn, der in so vielem den Reigen der modernen Bestrebungen innerhalb des Judenthums eröffnet hat, steht auch an der Spitze der wenigen, welche religionsphilosophische Untersuchungen über den jüdischen Glauben in der Neuzeit angestellt haben. Und wer war auch scheinbar dazu besser geeignet den innern Kern dieser Lehre zu entdecken, als er, dem das jüdische Schriftthum völlig vertraut war und den man nicht nur wegen seiner Sittenreinheit, sondern auch wegen seiner Weisheit den Sokrates seines Jahrhunderts nannte. Steinheims religionsphilosophische Diatriben beweisen es allzuhäufig, wie empfindlich die lückenhafte Kenntniß der jüdischen Literatur die religionsphilosophische Betrachtung schädigt; und er ist ja hierin nur ein allerdings hervorragendes Beispiel für viele moderne, wohlmeinende und gebildete Israeliten, die, ohne das Judenthum gründlich zu kennen, es erkennen und begreifen wollen, die bauen wollen ohne Bausteine. Und dabei ist zu beachten, daß der Inhalt der heiligen Schrift zum mindesten diesem geläufig war und daß er auch auf den andern Gebieten der jüdischen Theologie sich wenigstens flüchtig umgesehen hatte. Bei Mendelsohn jedoch war eine so glänzende Vereinigung selbstständiger philosophischer und jüdischer Kenntniß und zudem so viel Pietät und Hingebung für die väterliche Religion,

daß Keiner mehr denn er selbst dazu berufen schien, das Judenthum philosophisch zu begründen, die Arbeit nicht nur anzufangen, sondern auch zu beenden.

Und in der That war seine Wirksamkeit keine unfruchtbare, wie ein Blitz durchzuckte die Lehre der Trennung von Staat und Kirche die gebildete deutsche Welt und setzte sie durch ihre Kühnheit in Erstaunen: dieses Thema, das jetzt unser ganzes politisches Leben ausfüllt, ist durch Mendelsohn dem deutschen Geiste zuerst näher gerückt worden und es ist dies ein Punkt, wo die aufklärende Macht dieses Philosophen gar nicht hoch genug geschätzt werden kann; aber so glücklich Mendelsohn auf diesem Außenmerk der Glaubensfeste gekämpft hat, die Feste selbst hat er nicht besonders glänzend vertheidigt, ja er hat die wichtigsten Bollwerke aus freien Stücken geräumt. Und gerade weil er um die Ausbildung der Zeitphilosophie sich so verdient gemacht hatte, weil er allzu fest verwebt war mit dem Ideenkreise der Rationalisten, hat er das Judenthum nicht in seinen Tiefen ergründet. Dem Rationalismus der Aufklärungsperiode des achtzehnten Jahrhunderts war nämlich der Begriff der natürlichen Religion sehr geläufig. Die wichtigsten metaphysischen Wahrheiten des in der Bibel verkündeten Monotheismus schienen diesen Herolden der Aufklärung, nachdem sie dieselben dorther geholt hatten, so einleuchtend, daß sie glaubten, sie hätten sie auch aus dem eigenen Gedankenvorrath beziehen können, daß zur Erlangung dieser Sätze eine göttliche Offenbarung nicht nothwendig gewesen sei, daß das natürliche Licht der Vernunft dazu ausreiche. Es war eben wieder einmal die alte Geschichte vom Ei des Kolumbus, denn es hat ebensowenig eine besondere Schwierigkeit, neue Welttheile wie neue Ideen zum zweiten Mal zu entdecken.

Um nun diese Wahrheiten der natürlichen Religion bequem als Vernunftwahrheiten ausgeben zu können, wurden allerhand Beweise zusammengezimmert, und Wolf und seine Schule bewies Gott und die Seele haarscharf **more geometrico**. Aber die religiösen Ideen haben das Eigenthümliche, daß, gesetzt sie könnten strikt bewiesen werden, es gar nichts nützt, sie nur zu wissen, daß sie geglaubt, daß sie mit dem Gemüthe erfaßt werden müssen, weil sie eben erst in zweiter Reihe Objekte unseres Verstandes sind. Es würde uns, um ein Beispiel aus einem verwandten Be-

reiche des praktischen Lebens herauszugreifen, in der Wahl eines Freundes nicht bestim men, wenn Jemand uns bewiese, der und der eigene sich am besten zu unserm Verkehr, sobald wir zu dem Betreffenden keine Neigun g haben, sobald unser Gemüth diesen Beweisen nicht zustimmt, und wiederum hat noch Keiner bei den Beweisen des pythagoreischen Lehrsa tzes sein Herz zu Rathe gezogen; wir können Jemand die innigste Freundschaft zollen, ohne beweisen zu können, daß er ihrer werth ist, und obgleich sonach diese Freundschaft uns keineswegs so feststeht als der Lehrsatz des Pythagoras, ertrügen wir es dennoch mit großem Gleichmuth, wenn Jemand diesen Satz widerlegte, während wir tief erschüttert würden, wenn Einer den Glauben an unsern Freund, der doch keineswegs auf so guten Gründen basirt, in uns erschütterte. Dem Gemüth kann und braucht nichts strikt bewiesen zu werden, ohne daß es darum nöthig hat, unlogisch zu verfahren, ohne daß es sich darum in scharfen Widerspruch mit der Vernunft setzen wird. Oder vielmehr die Beweise für das Gemüth sind anderer Art, sind nicht **more geometrico**. Nur in Zeiten, wo die Philosophie die willenlose Sklavin der Theologie war und auf Kommando bewies, was höhern Orts verlangt wurde, und wiederum nur in einem Zeitalter, das sich mit Ostentation das der Aufklärung nannte, das den Verstand so sehr herausstrich, konnte es übersehen werden, daß für religiöse Ideen logische Beweise theils nicht genügen, theils nicht erforderlich sind, weil in der Sphäre des Gemüths das Unvernünftige zwar gleichfalls keine Stätte findet, aber das Vernünftige in anderer Weise eruirt wird.

Daß bei diesen rationalistischen Beweisen die Logik gerade keine glänzende Rolle spielte, daß eine große Portion Gutmüthigkeit nöthig ist, um sie gelten zu lassen, ist bekannt; und selbst Mendelsohn erfuhr für seinen vielgefeierten Phaedon den Spott Schillers in einem spitzen Epigramm; denn auch Mendelsohn gehörte zu dieser Schule und hielt für das System des Monotheismus eine Offenbarung nicht für nothwendig. Ausdrücklich erkärt er die Kräfte der menschlichen Vernunft für hinreichend, um uns von den ewigen Wahrheiten zu überführen, die zur menschlichen Glückseligkeit unentbehrlich sind. Gott hatte nicht nöthig, diese ihnen direkt zu offenbaren.

Die natürlichste Schlußfolgerung nun aus diesem Satze wäre die gewesen, die Offenbarung aufzuheben. Denn welchen wesent-

lichen Inhalt sollte eine Offenbarung haben, da wir zu allen den Wahrheiten, die zur menschlichen Glückseligkeit unentbehrlich sind, durch unsere Vernunft gelangen können? Mendelsohn versucht einen ganz verzweifelten Ausweg um den Konflikt mit der herkömmlichen Auffassung des Judenthums zu vermeiden, indem er lehrt, Gott habe am Sinai nicht eine neue Wahrheit, sondern ein neues Gesetz den Menschen verkündet. Er verlegt sonach den Schwerpunkt des Judenthums in das Ceremoniell und kaum kann ein altpolnischer Rabbi, zu dem nie ein Strahl der Kultur gedrungen ist, diese Meinung greller aussprechen, als der Berliner Weltweise.

Diese Auffassung jedoch hatte fast nur Berechtigung in der Individualität dieses Philosophen; er hing zu sehr am jüdischen Leben, um den Konklusionen seines Rationalismus sich hinzugeben; da er fest entschlossen war, das Judenthum nicht aufzugeben, so formte er irgend eine Schablone, um sich dasselbe in seinem gedanklichen Systeme zurecht zu legen: wie wenig Halt seine Begründung der Offenbarung hatte, beweist Steinheims Urtheil, der sich dieselbe als eine wissenschaftliche Ueberzeugung gar nicht denken und sonach sich das Festhalten am Gesetze in Praxis und Theorie nur aus dem Ehrgefühl desselben erklären kann; Mendelsohn, so meinte er, stand eigentlich auf der Seite der Rationalisten, die mit der geoffenbarten Religion gebrochen hatten; aber er wollte sich von seinem Volke nicht trennen und je eifriger die staatlichen Gewalten zum Abfall lockten, um so mehr habe er es für seine Pflicht gehalten, sich zu seinem Volke und dessen sonderbaren Bräuchen zu bekennen, da er den Verdacht scheute, daß äußere Vortheile ihn von seinen Stammesgenossen entfernt hätten. Steinheim erhebt den Menschen und läßt den Autor fallen und betrachtet die mendelsohn'sche Offenbarungslehre nur als ein Stück nobeln Jesuitismus, denn was könnte ihm, so fragt er, das Ceremoniell bedeutet haben, nachdem er die eigentliche Wahrheit des Judenthums in sich selbst ohne Weiteres zu finden glaubt. Unseres Bedünkens haben wir kein Recht, in M's. wahre und offene Natur solch schlaue Kunststücke hineinzulegen, und wären diese auch noch so edel in ihren Zielen. M. war so mit ganzer Seele Jude und hielt so peinlich und gewissenhaft jeden Brauch, daß es nicht angeht, dies Alles für Maskerade

zu erklären, vielmehr war es gerade umgekehrt, die peinliche Treue gegen die alte Satzung und der ehrliche Glaube an die Offenbarung, welche ihn, den Rationalisten, dazu bestimmte, nur das Gesetz als offenbart gelten zu lassen. Er war so sehr frommer Jude alten Schlages, daß in seinem Naturell die Meinung nichts Sonderbares hat, Gott habe einzig um des Ceremoniells willen am Sinai seinem Volke sich gezeigt. Aber was in ihm sich sonderbar verkettet, moderne Aufklärung und Offenbarungsglaube und was in seinem System nur lose, nur widerstrebend zusammenhielt, mußte natürlicherweise bei seinen Anhängern auseinanderfallen. Hingen doch diese nicht an seiner Individualität, sondern an seinen Meinungen, und es konnte ihnen nicht entgehen, daß nur seine persönliche Neigung das Band zwischen dem Judenthum und dem Rationalismus hergestellt hat, daß er aber nur wenig gethan hatte, um seinen Neigungen mit Gründen zu Hülfe zu kommen.

So kam es, daß auf den Kreis, welcher sich um Mendelsohn geschlossen hatte, sich kaum ein Funke jener heißen Liebe zum Judenthum verpflanzte, von welcher der große Denker ist beseelt gewesen; wenn seine Freunde vom Judenthum sich abwandten, so befolgten sie, es ist hart zu sagen, nur seine Lehre, sein System mit Ausscheidung dessen, was nur den Werth individuellen Beliebens beanspruchen konnte. Und wenn M. trotz seiner Denkkraft, trotz seiner Kenntniß, trotz seiner Liebe zum Judenthum der sinaitischen Offenbarung ihr bestes Theil raubte, so war das Selbstvertrauen des Rationalismus daran Schuld, der sich beimaß, Alles das durch natürliche Eingebung zu besitzen, was nach der gewöhnlichen Annahme Gott am Sinai gelehrt hat. M. steckte zu tief in dem Gewebe des Rationalismus, war zu sehr Stimmführer der Tagesmeinung, um zu einer, aus dem Judenthum selbst erwachsenen philosophischen Auffassung desselben zu gelangen. Der Verf. des Phaedon und der Morgenstunden hätte die Axt an sein eigenes System gelegt, wenn er zugegeben hätte, daß die Wahrheiten, die er in diesen Werken vortrug und bewies, auf übernatürlichen Wegen zu den Menschen gelangt sind. Dann wäre ja die Philosophie nichts anderes gewesen, als die gehorsame Magd der Theologie und im Grunde ohne besondern Nutzen, da sie längst Gewußtes nur wiederholte.

So mußte Mendelsohn, dem doch die Bibel viel zu theuer war, um sie ganz bei Seite zu schieben, zu der trübseligen Auskunft greifen, die Schrift als ein Konglomerat von Ceremonien und Vorschriften aufzufassen; aber die Ideen, die gewöhnlich als der lebendige Inhalt dieser Formeln, als der Wein in diesen Schläuchen galt, fehlten ihm; er ist sonach, sicherlich wider seinen Willen, der Philosoph der Freigeister der negirenden Richtung innerhalb des Judenthums geworden, derer die eigentlich selbst nicht wissen, warum sie noch Juden heißen, warum sie sich überhaupt noch zu einer religiösen Gemeinschaft zusammenschließen; er hielt so streng an den Formen der Religion, daß ihm der Gedanke kommen konnte, die Thora solle nur ein Gesetz und keinen Gesetzgeber offenbaren; die Berliner Rationalisten aber warfen die ganze Thora über Bord, denn dieses gemüthliche Bedürfniß M's., sie aufrecht zu halten, war bei ihnen nicht vorhanden, und die unentbehrlichen Wahrheiten lieferten ihnen ja nach dem Worte des Meisters Phaedon und die Morgenstunden.

Indeß das System der Aufklärung war noch kaum unter Dach und Fach, und schon nahte ihm der Zerstörer unter dessen wuchtigen Tritten das ganze Kartenhaus zusammenbrach. Mendelsohn war, als Kant's Kritik der reinen Vernunft erschien, körperlich zu schwach, um sich der großen Anstrengung, welche das Ablegen so vieler mit seinem ganzen Denken innig verwachsener und ihm lieb gewordener Vorurtheile und das Hineinleben in einen, völlig neuen Gedankenbau erzeugt, unterziehen zu können. Zudem störte der Streit mit Jakobi um Lessing's Spinozismus, dieser Streit, der dem Herzen M's. mehr Ehre macht, als seinem Urtheile, die letzten Jahre seines Lebens; so fühlte er nur, daß eine Sonne aufgegangen war, vor der das Licht all der kleinen Sterne der Aufklärungsphilosophie erbleichen müsse, aber sich richten nach dieser Sonne, das vermochte er nicht mehr; es war ein eigner Zufall, daß der beste Kopf der Wolf'schen Schule und der gewandteste philosophische Schriftsteller des damaligen Deutschland erlag, als das neue Licht aufging.

M. nennt Kant, den Alles Zermalmenden, er ahnt sogleich beim Erscheinen des Kant'schen Werkes das Zerstörungswerk, das dieses Buch anrichten wird; aber an Zerstörung und Neubau sich zu betheiligen, dazu fehlt dem edlen, wahrheitsstrebenden

Manne, der freudig seine Götzen zertrümmert hätte, wenn sie ihm als solche wären erwiesen worden, nicht etwa der Wille, sondern die physische Kraft. Heine sagt einmal, Kant sei ein schlimmerer Revolutionär, als Robespierre gewesen; denn Robespierre habe nur einem König, Kant aber einem Gotte den Garaus gemacht; und obgleich die Aeußerung etwas blasphemisch klingt, so trifft sie doch, wie so manches Heinesche Witzwort den Kern der Sache. Kant, der den ganzen Rationalismus wegfegte, der allen vorhandenen und sogar allen noch kommenden Beweisen vom Dasein Gottes und der Unsterblichkeit der Seele, diesen Lieblingskindern des Zeitalters der Aufklärung ein Ende machte, hat eine Revolution hervorgerufen, kaum von geringer intensiver Kraft als die des Jahres 1789, nur daß diese wie jeder geistige Vorgang ruhiger in die Erscheinung trat. An dem Gotte des Rationalismus wenigstens hat Kant dieselbe Procedur vorgenommen wie Robespierre am König des Feudalismus. Beide sind unwiederbringlich todt und haben keine Auferstehung zu erwarten. Aber für den Gott der Offenbarung war dadurch neuer Raum gewonnen und diesen Raum hat Steinheim occupirt. Er stellte sich die Aufgabe, die Offenbarung als eine exakte Wissenschaft zu zeigen, zu deren Annahme uns die theoretische sowohl, wie die praktische Vernunft durch innere Nöthigung zwingt; im Gegensatz zu Mendelsohn die hergebrachte Anschauung zu rechtfertigen, daß das alte Testament gegeben worden ist, nicht einzig und allein ein Gesetz zu offenbaren, sondern den lebendigen Gott, und daß das Gesetz das Untergeordnete, das zweite der Bedeutung nach ist. Er will die Nothwendigkeit der Offenbarung beweisen, indem er ausdrücklich erklärt, die Vernunft, weit entfernt, die Lehrsätze der Offenbarung aus eigenen Mitteln demonstriren zu können, sei sogar völlig außer Stande, sie zu begreifen, denn sie stünden mit den einfachsten Denkgesetzen in striktem Widerspruch; aber die Vernunft sei wiederum gezwungen, diese Lehrsätze aus eigener innerer Nöthigung anzuerkennen, die Vernunft werde nicht vom Glauben gewaltthätig gefangen genommen, sondern sie lege sich selbst die Fesseln. Steinheim nennt sein Verfahren die induktive Methode; wie der Naturforscher das schlechterdings Unbegreifbare dennoch ruhig gelten läßt, wenn er auf dem Wege der Induktion zu solchen undenkbaren aber doch deutlich

So mußte Mendelsohn, dem doch die Bibel vi[illegible] auf dem
war, um sie ganz bei Seite zu schieben, zu der tr[illegible]nungen uns
kunft greifen, die Schrift als ein Konglomerat [illegible]rklichkeit aber
und Vorschriften aufzufassen; aber die Ideen, [illegible] Induktion gewon-
der lebendige Inhalt dieser Formeln, als der W[illegible]ndern sie gerade
chen galt, fehlten ihm; er ist sonach, sicherli[illegible] Untersuchung. Kant
der Philosoph der Freigeister der negiren[illegible]eistes, sondern auch für
des Judenthums geworden, derer die ei[illegible]it erwiesen, das Ding an
warum sie noch Juden heißen, warum[illegible]; aber darum habe die
einer religiösen Gemeinschaft zusamm[illegible]istiren, unser unmittelbares
an den Formen der Religion, da[illegible]ung von der Wahrheit der
konnte, die Thora solle nur ein Ge[illegible]innen wahrnehmen. Und so
baren; die Berliner Rationali[illegible] Erscheinungen, die uns frei-
über Bord, denn dieses gemü[illegible] sinaitischen Lehre führen, die
zu halten, war bei ihnen [illegible], wenn wir nicht diese Sätze zu
chen Wahrheiten lieferten [illegible]. Auch in der Natur gebe es
Phaedon und die Morge[illegible] Wasser, sobald seine Temperatur

Indeß das System [illegible] zusammenzieht, bei einem weitern
Dach und Fach, und s[illegible] ausdehnt, läßt sich nicht sagen; aber
wuchtigen Tritten da[illegible]nomen verhindere Keinen an seine
delsohn war, als Ka[illegible] ebenso gehe es mit ethischen Problemen.
perlich zu schwach, [illegible]
Ablegen so vieler [illegible]
und ihm lieb ge[illegible]
einen, völlig ne[illegible]
Zudem störte de[illegible]
dieser Streit, de[illegible]
Urtheile, die l[illegible]
eine Sonne a[illegible]
Sterne der A[illegible]
ten nach dies[illegible]
eigner Zufal[illegible]
gewandteste [illegible]
land erlag, [illegible]

M. ne[illegible]
beim Ersc[illegible]
das dieses [illegible]
bau sich zu[illegible]

(Fortsetzung folgt.)

. und Peschito zu Jeremia.

Von

. F. Frankl.

(Schluß.)

II.

uns nun zur zweiten Version, die wir hier ., zur Peschito. Hier können wir schon mit grö- t auf ein günstiges Resultat hoffen. Und in der .t sich auch in der Uebersetzung dieses Buches die die einfache, Wort und Sinn gerecht werdende Ver- durch die wenigen Ausnahmen die Regel zu bestärken, oir einige Stellen an, in denen der syrische Vertent den erkannt haben muß. Einem groben Mißverständniß begeg- wir Cap. 5, V. 24.

Für שְׁבֻעֹת חֻקּוֹת קָצִיר יִשְׁמָר לָנוּ hat Pesch.: ועללתא דקיטא לסתוא נטר. Die LXX beziehen שְׁבֻעוֹת חֻקּוֹת קָצִיר auf das vorausgegangene בְּעִתּוֹ und übersetzen *κατὰ καιρὸν πληρώσεως προστάγματος θερισμοῦ καὶ ἐφύλαξεν ἡμῖν*. Bekannt ist des Hieronymus Ansicht, die LXX hätten שְׁבֻעוֹת gelesen. Dies allein hilft uns für das Verständniß der Pesch. blutwenig. Sie scheint jedenfalls einen corrupten Text vor sich gehabt zu haben. Wir müssen die hebräische Grundlage für קיטא und סחוא also: קיץ und חרף in חקות und קציר wiederfinden. Da nun bis auf ף die Buchstaben der gesuchten Worte sich mit den der vorhandenen meist decken, erklärt sich das Mißverständniß bei der Annahme einer geringen Verschiebung der Buchstaben im Texte sehr leicht. Noch leichter erklärt sich der Irrthum wenn man annimmt, der Vertent hätte für חקו [חקות] הקי d. h. הקיץ gelesen und dann nothgedrungen in dem קציר den Gegensatz gefunden.

Wir halten es für unnöthig, in derartigen Fällen sich erst

erkennbaren Resultaten vordringt, so müssen wir auch auf dem Gebiete der Ethik und der Methaphysik, wenn Erscheinungen uns entgegentreten, die wir nicht begreifen, deren Wirklichkeit aber unbestreitbar sei, nicht diese auf dem Wege der Induktion gewonnenen Thatsachen schlechtweg negiren; sondern sie gerade wären die passendste Grundlage für unsere Untersuchung. Kant habe nicht nur für die Erkenntniß des Geistes, sondern auch für die der Materie unsere völlige Unfähigkeit erwiesen, das Ding an sich, die Dinge außer uns zu erkennen; aber darum habe die Naturwissenschaft nicht aufgehört zu existiren, unser unmittelbares Bewußtsein gebe uns die Ueberzeugung von der Wahrheit der Gegenstände, die wir mit den Sinnen wahrnehmen. Und so gäbe es auch im Gebiete des Geistes Erscheinungen, die uns freilich nicht direkt auf die Sätze der sinaitischen Lehre führen, die aber uns räthselhaft anstarren, wenn wir nicht diese Sätze zu ihrer Erklärung zu Hilfe nehmen. Auch in der Natur gebe es Anomalien; warum z. B. das Wasser, sobald seine Temperatur bis 4 Grad sinkt, sich zusammenzieht, bei einem weitern Sinken jedoch sich wieder ausdehnt, läßt sich nicht sagen; aber das Wunderbare des Phänomen verhindere Keinen an seine Wirklichkeit zu glauben; ebenso gehe es mit ethischen Problemen.

(Fortsetzung folgt.)

Studien über die Septuaginta und Peschito zu Jeremia.

Von

Dr. P. F. Frankl.

(Schluß.)

II.

Wir wenden uns nun zur zweiten Version, die wir hier besprechen wollen, zur Peschito. Hier können wir schon mit größerer Zuversicht auf ein günstiges Resultat hoffen. Und in der That bewährt sich auch in der Uebersetzung dieses Buches die Peschito als die einfache, Wort und Sinn gerecht werdende Version. Um durch die wenigen Ausnahmen die Regel zu bestärken, führen wir einige Stellen an, in denen der syrische Vertent den Sinn verkannt haben muß. Einem groben Mißverständniß begegnen wir Cap. 5, V. 24.

Für שְׁבֻעֹת חֻקּוֹת קָצִיר יִשְׁמָר לָנוּ hat Pesch.: ועללתא דקיטא לסתוא נטר לן. Die LXX beziehen שְׁבֻעוֹת חֻקּוֹת קָצִיר auf das vorausgegangene בְּעִתּוֹ und übersetzen *κατὰ καιρὸν πληρώσεως προστάγματος θερισμοῦ καὶ ἐφύλαξεν ἡμῖν*. Bekannt ist des Hieronymus Ansicht, die LXX hätten שְׁבֻעוֹת gelesen. Dies allein hilft uns für das Verständniß der Pesch. blutwenig. Sie scheint jedenfalls einen corrupten Text vor sich gehabt zu haben. Wir müssen die hebräische Grundlage für קיטא und סחוא also: קיץ und חרף in חקות und קציר wiederfinden. Da nun bis auf ף die Buchstaben der gesuchten Worte sich mit den der vorhandenen meist decken, erklärt sich das Mißverständniß bei der Annahme einer geringen Verschiebung der Buchstaben im Texte sehr leicht. Noch leichter erklärt sich der Irrthum wenn man annimmt, der Vertent hätte für חקו [חקות] הקי d. h. הקיץ gelesen und dann nothgedrungen in dem קציר den Gegensatz gefunden.

Wir halten es für unnöthig, in derartigen Fällen sich erst

lange abzumühen, bis man einen hebräischen Text sich construirt hat, der allen Irrthümern einer Version vollkommen entsprechen soll. Dies ist oftmals auch unmöglich; denn, so wenig, wie wir alle Ideenverbindungen errathen können, welche im Gehirne eines Anderen an eine bestimmte Idee sich knüpfen mögen; ebensowenig vermögen wir, allen Verirrungen eines Vertenten auf die Spur zu kommen, welche aus einer von uns bereits entdeckten hervorgegangen sein mögen, und, da die Version doch nicht Selbstzweck ist, sondern nur das Mittel, das Verständniß des Textes uns zu erleichtern, so wäre ein solches Mühen für die Exegese völlig fruchtlos. Ein leichterer Irrthum:

Cap. 47, V. 2: הִנֵּה מַיִם עֹלִים מִצָּפוֹן übersetzt die Pesch. durch: הא מיתא אנא עלימא מן גרביא. Für עֹלִים oder עֹלִם scheint sie עֶלֶם oder עֲלָמִים gelesen zu haben, wonach sie dann מים in מביא geändert haben mag.

Ueber die falsche Vocalisirung des מָלֵא Jer. Cap. 12, V. 6 und die irrthümliche Auffassung von תָּבוֹר Jer. Cap. 46, V. 18 wurde bereits gesprochen.

In neuester Zeit wurde oftmals der Wunsch ausgesprochen, man möge fortfahren, die Peschito zu den übrigen Büchern in derselben Weise zu behandeln, wie Perles in seinen **Meletemata Peschitoniana** dieselbe für den Pentateuch bearbeitet hat. Dies ist aber nicht gut möglich; denn der sichere Prüfstein, der bei einer Version angewandt werden muß, um den jüdischen Standpunkt des Vertenten zu erproben, ist der größere oder geringere Grad seiner Abhängigkeit von der jüdischen Tradition, insbesondere von der halachischen. Diesen hat Perles mit vielem Erfolge an die pentateuchische Peschito angelegt. Die prophetischen Schriften aber bieten viel zu wenig Anknüpfungspunkte für die Halacha, als daß der Vertent von seinem jüdischen Standpunkte aus in die Nothwendigkeit versetzt worden wäre, vom einfachen Wortsinn zu Gunsten einer Ueberlieferung abgehen zu müssen.

Daß der Vertent der Peschito meist selbstständig in der Uebersetzung seines hebräischen Textes vorgegangen ist, geht deutlich aus seinem Werke hervor. Daß ihm die Uebersetzung der LXX

daneben bekannt gewesen und von ihm benutzt worden ist, läßt sich vermuthen, aber nicht beweisen; denn, was die Untersuchung, ob der Vertent der Peschito die LXX benützt hat oder nicht, bedeutend erschwert, ist der Umstand, daß wir Spuren der Umarbeitung der fertigen Uebersetzung nach den LXX mit Gewißheit nachweisen können. Natürlich wurde in einem solchen Falle durch Einschiebsel das Ursprüngliche bedeutend geändert. Beispielsweise führen wir Jer. 14, 4 an.

בעבור האדמה חתה wofür die LXX: καὶ τὰ ἔργα τῆς γῆς ἐξέλιπεν, weil sie an עבור הארץ dachten, übersetzt die Peschito durch: מטל עבדיה דארעא לא הוא מטרא. Sie hat also בעבור doppelt übersetzt, einmal in der Bedeutung „weil" durch מטל, und wiederum einmal durch עבדיה = τὰ ἔργα der LXX, während für חתה die Uebersetzung ausfiel. Hier ist offenbar eine Umänderung vor sich gegangen, wobei das unächte Gut das ächte verdrängte. Diese Gewißheit, daß die Peschito nachträglich künstlich in Einklang mit den LXX gesetzt wurde, macht uns überall da argwöhnisch, wo wir einer Uebereinstimmung zwischen beiden Versionen begegnen. Hingegen ist die Uebereinstimmung der Pesch. mit Jonathan, wo sie sich zeigt, um so beachtenswerther, als wir es zuversichtlich wissen können, daß kein späterer syrischer Christ sich die Mühe nahm, die Peschito nach dem Targum zu ändern. Da nun aber auch der Vertent der Peschito unmöglich unser Targum benützt haben kann, so scheint es, daß er in seiner Peschito die Auslegung fixirt hat, die in jüdischen Kreisen üblich war, und die auch dem Verfasser unsres Jonathan bekannt war. Auf die jüdische Confession des Vertenten daraus zu schließen, dazu ist man wohl doch nicht ganz berechtigt.

Zur Uebersicht wollen wir das Verhältniß von Peschito zu den LXX und zu Jonathan durch drei Reihen veranschaulichen, deren erste die charakteristischen Stellen enthält, wo die Peschito eine Verwandtschaft mit den LXX bekundet, deren zweite die Stellen angiebt, wo sie mit Jonathan sich berührt, deren dritte endlich die bedeutendsten Punkte in sich faßt, worin die Peschito, meist zu ihrem Vorzuge, ihren eigenen Weg gehend, von den beiden genannten Versionen merklich sich unterscheidet.

A. Uebereinstimmung der Peschito mit den LXX.

Cap. 2, V. 20: וְתֹאמַרִי לֹא אֶעֱבוֹד. So das Ktib. Das Kri lautet: לֹא אֶעֱבֹר. LXX, Peschito und Vulgata übersetzen nach dem Ktib, Jonathan nach dem Kri. Die LXX: *οὐ δουλεύσω σοι, ἀλλὰ πορεύσομαι*, welches wohl Glosse ist. (Vgl. Frankel's Vorstudien S. 75). Die Peschito faßt den Sinn anders auf, wie die LXX. Sie hat bloß: דחוב לאלא אחרן לא אפלוח.

Cap. 2, V. 25: נוֹאָשׁ. LXX: *ἀνδριοῦμαι*, Pesch.: אהחיל. Beide leiten es von אִישׁ ab, statt von יאשׁ; ebenso Cap. 18, V. 12.

Cap. 2, V. 34: כִּי עַל כָּל אֵלֶּה LXX: *ἐπὶ πάσῃ δρυΐ*. Pesch.: תחות כל אילן. Sie lasen wohl אֵלָה.

Cap. 3, V. 2: כַּעֲרָבִי LXX: *κορώνη*, Peschito: נעבא. Sie lasen also כְּעֹרֵב.

Cap. 3, V. 8: מִשְׁבָּה LXX: *κατοικία* Pesch.: עמורתא. Sie leiteten es von ישב ab.

Cap. 4, V. 11: רוּחַ צַח שְׁפָיִם LXX: *πνεῦμα πλανήσεως* (?), Pesch.: איך רוחא טעיתא.

Cap. 4, V. 31: לְחַיָּגִים halten Beide für ein partic. passivum.

Cap. 5, V. 10: הָסִירוּ נְטִישׁוֹתֶיהָ כִּי לוֹא לַיהוָה הֵמָּה LXX: *ὑπολίπεσθε τὰ ὑποστηρίγματα αὐτῆς, ὅτι τοῦ κυρίου εἰσίν*. Pesch.: שבוקו שהאסיה מטל דדמריא אנין. Beide lasen nicht לוא und scheinen für נטישותיה — אשיותיה gelesen zu haben. Danach faßten sie auch הסירו in ungewöhnlichem Sinne.

Cap. 5, V. 28: גַּם עָבְרוּ דִבְרֵי רָע LXX: *καὶ παρέβησαν κρίσιν*, Pesch.: ועברו על דינא. Wenn hier nicht sinngemäß gerathen wurde, haben sie wohl für רע — ריב gelesen.

Cap. 8, V. 21 fehlt bei Beiden die Uebersetzung von הַשְּׁבָרַתִּי.

Cap. 12, V. 13: זָרְעוּ und קָצָרוּ von Beiden für Imperative gehalten.

Cap. 13, V. 18: וְלַגְּבִירָה LXX: *τοῖς δυναστεύουσι*, Pesch.: לרוּרבנא.

Cap. 14, V. 4: בַּעֲבוּר הָאֲדָמָה wurde schon oben besprochen.

Cap. 15, V. 6: נִלְאֵיתִי הִנָּחֵם LXX: *καὶ οὐκέτι ἀνήσω αὐτοὺς*. Pesch.: ותוב לא אשבוק להון. Beide lasen הֲנִחֵם für הִנָּחֵם.

Cap. 15, V, 8: עִיר וּבֶהָלוֹת LXX: *τρόμον καὶ σπουδὴν*. Pesch.: דלוחיא ורתיתא.

Cap. 17, V. 8: וְלֹא יִרְאֶ. So das Ktib. Das Kri: וְלֹא יֵרָאֶה. LXX und Peschito übersetzen nach dem Ktib, das sie יָרָא vocalisiren. LXX: *οὐ φοβηθήσεται* und Pesch.: ולא נדחל.

Cap. 17, V. 16: יוֹם אָנוּשׁ Sept: *ἡμέραν ἀνθρώπου*. Pesch.: יומא דברנשא. Sie lasen wohl אֱנוֹשׁ.

Cap. 18, V. 12, נוֹאָשׁ wie Cap. 2, V. 25.

Cap. 18. V 14: הֲיַעֲזֹב מִצּוּר שָׂדַי Sept.: *μὴ ἐκλείψουσιν ἀπὸ πέτρας μαστοὶ*. Pesch: אן ענד מן טור תדיא. Sie lasen שָׁדַי.

Cap. 22, V. 23: מַה נֵּחַנְתִּי Sept.: *καταστενάξεις*. Pesch.: מתתנחא אנתי. Sie lasen נֵחַנְתִּי = נֶאֱנַחְתְּ.

Cap. 31, V. 5: נָטְעוּ נֹטְעִים וְחִלֵּלוּ Sept.: *φυτεύσατε καὶ αἰνέσετε*. Pesch.: צובי נצבתא ושבחי. Beide hielten die Perfectformen für Imperative, nur lasen die Sept. נִטְעוּ und וְחַלֵּלוּ, die Pesch. נִטְעִי u. s. w.

Cap. 34, V. 5: יִשְׂרְפוּ — וּבְמִשְׂרְפוֹת Sept.: *ὡς ἔκλαυσαν — κλαύσονται*. Pesch.: נרקדון — ואיך דארקד. Darüber vgl. Monatsschrift Frankel = Graetz 1869, S. 80.

Cap. 48, V. 2: גַּם מַדְמֵן תִּדֹּמִי Sept.: *καὶ παῦσιν παύσεται*. Pesch.: אפן משתק אן השתקין. Beide hielten מדמן nicht für

ein nomen proprium, sondern für eine Nennform von דָּמַם, für einen aramäischen Infinitiv.

Cap. 48, V. 27: כִּי מִדֵּי דְבָרְךָ בּוֹ Sept.: *ὅτι ἐπολέμεις αὐτὸν*. Pesch.: כד הויה עכד עמה קרבא.

Cap. 50, V. 21: u. s. w. וְאֶל יוֹשְׁבֵי פְקוֹד חָרֹב. Sept. trennen פקוד von ישבי und lesen es hinunter zu חרב, das sie dann חֶרֶב vocalisiren. Ebenso die Peschito, freilich gegen den Sinn und gegen die Grammatik. Daher die Sept.: *ἐκδίκησον μάχαιρα*. Ebenso die Pesch.: אתחעירי חרבא.

Es erstreckt sich demnach die Uebereinstimmung der Peschito und Sept. auf die gleiche Berücksichtigung des Ktib gegenüber dem Kri, auf die ähnliche Vocalisirung vieler Textesstellen und auf die Ableitung einiger Worte von derselben Wurzel. Diese letztere ist die seltenste von den drei Arten, die wir hervorgehoben haben. Da die Corruptelen im Texte der Peschito sehr gering sind im Verhältniß zu den vielen Uebereinstimmungen mit den Sept., darum halten wir es für höchst wahrscheinlich, daß diese Uebereinstimmung nicht immer eine künstliche, das Werk eines Späteren ist, daß vielmehr schon der Vertent der Peschito mit Skepsis Manches den Sept. entlehnt hat.

Wir gehen nun zur Vergleichung der Peschito mit dem Targum Jonathan über.

B. Uebereinstimmung der Peschito mit dem Targum.

Damit verhält es sich umgekehrt, wie in dem früher angestellten Vergleiche zwischen Pesch. und Sept. Stimmte, wie wir gesehen haben, die Peschito mit den Sept. oftmals sozusagen in der lautlichen Auffassung überein, so kommt sie in der sachlichen Auffassung und Erklärung fast immer mit Jonathan zusammen. Das ist das Gewöhnliche; doch wir wollen einige wichtige Belege für unsere Ansicht vorbringen. Dieselben bestehen aus Beispielen, in denen Targum und Pesch. in einer ungewöhnlichen Auffassung einander begegnen.

Cap. 1, V. 6: אֲחָה אדני יהוה. Pesch.: כבעו = Targum: קבל בעותי; dagegen die Sept.: *ὁ ὢν δέσποτα κύριε*. Vgl.

Frankel's Vorstudien S. 179 Anm. über ὁ ὤν κύριος bei Sept. Jer. 14, 13 und 32, 17.

Cap. 4, V. 29: בָּעֳבִים Pesch.: בעבא = Trg. בחורשא.

Cap. 5, V. 6: וְאַבֵי עֲרָבוֹת Pesch.: וראבי רמשא, ebenso das Targ. Die Sept. lasen עַד בַּיִת. Kein einziger denkt an „die Steppen."

Cap. 6, V. 1: וּבְתִקְוֹעַ תִּקְעוּ Pesch.: ובקלא קרו שיפורא. Das Trg.: ארי קלא צוחת קרנא. Die Sept.: ἐν Θεκουὲ (Ezechiel 7, 14: תִּקְעוּ בַּתְּקוֹעַ auch die Sept.: ἐν σαλπίγγι).

Cap. 6, V. 7: הַקֵּר — כְּהָקִיר. Pesch. = Trg. nicht, wie die Sept., von קָרַר: ὡς ψύχει — ψύχει, sondern Pesch.: כנש und Trg. קיים.

Cap. 6, V. 28: כֻּלָּם סָרֵי סוֹרְרִים. Pesch: שליטניהון, Trg: רברבנהון.

Cap. 8, V. 6: בְּמַרְצוֹתָם. Pesch.: בצבינהון, Trg.: ברעות נפשהון.

Cap. 11, V. 15: כִּי רָעָתֵכִי אָז תַּעֲלֹזִי. Pesch.: מטל בישחכי דעשנח. Trg.: מן קדם בישתך בכן הויה תקיפא. Die Sept.: ἢ τούτοις διαφεύξῃ.

Cap. 12, V. 3: הַתִּקֵּם. Pesch.: טיב אנן. Targum: אתקנון. Beide denken an das neuhebräische תקנה.

Cap. 12, V. 6: מָלֵא — קָרְאוּ wurde schon besprochen.

Cap. 13, V. 23: כּוּשִׁי. Pesch.: הנדויא. Trg.: הנדואה.

Cap. 13, V. 25: מְנָת מִדַּיִךְ Pesch.: מנחא דירחוחכי. Trg.: חולק אחסניחך. Die Sept.: τοῦ ἀπειθεῖν ὑμᾶς ἐμοί lasen für מִדַּיִךְ — מֵרִיךְ.

Cap. 15, V. 16: נִמְצְאוּ דְבָרֶיךָ וָאֹכְלֵם. Pesch.: ונטרת פוקדניך ועברת אנן. Targ.: קבליח לפתגמך.

Cap. 21, V. 14: וְהִצַּתִּי אֵשׁ בְּיַעְרָהּ. Pesch.: בקוריה. Trg.: בקרוהא (!)

Cap. 25, V. 19: וְאֵת כָּל מַלְכֵי עֶרֶב. Pesch.: ולכלהון חחומוהי. Trg.: ויח כל מלכי סומכותא.

Cap. 30, V. 13: לְמָזוֹר. Pesch.: דנערדך. Trg.: לרחמא עליך. Sie haben hier entweder den Sinn etwas stärker hervorgehoben oder לעזור gelesen.

Cap. 33, V. 6: וְגִלֵּיתִי לָהֶם עֲתֶרֶת. Pesch.: שבילא. Trg.: דיהכון באורח (!?)

Cap. 46, V. 2: נְכוֹ. Pesch. und Targum חגירא, Sept. hingegen *Νεχαω*.

In diese Reihe wurden nur diejenigen Stellen aufgenommen, welche sicherlich auf eine nähere Verwandschaft der Peschito mit dem Targum schließen lassen. Besonders deuten wir auf jene hin, wo beide Versionen gegen den masoretischen Text oder gegen den einfachen Wortsinn sich verbinden. So z. B. auf die Stelle Cap. 21, V. 4, wo Beide gegen den masoretischen Text בְּעִירָהּ für בְּיַעְרָהּ lasen, und auf Cap. 6, V. 28, wo Beide סָרֵי gleich שָׂרֵי nehmen, wohl als Reminiscenz aus Jesaia 1. 23 שָׂרַיִךְ סוֹרְרִים, zumal שׂ und ס nur als Unterschiede des Dialekts angesehen wurden. Aehnlich wird einmal סָר auch im Talmud Babli (Kethuboth 69 b) von Mar Sutra erklärt. Er deutet nämlich וְסָר מִרְזַח סְרוּחִים Amos 6, 7: מר זוח נעשה שׂר לסרוחים. „Der Betrübte und Beklommene wird Fürst über die Großen." Die Versionen geben diese Stelle folgender Maaßen wieder. Die Sept. durch: *καὶ ἐξαρθήσεται χρεμετισμὸς ἵππων ἐξ Ἐφραίμ* (! ?), Peschito: ונשתקל רוזא מן שלטיניהון. Jonathan: ויעדון מנהון מרזחין ומכיבין. Mehr als gerathen hat hier keiner der Uebersetzer. Mit festem Bewußtsein tritt keiner von ihnen auf. Relativ zeigt der syrische Vertent die meiste Sicherheit in der Auffassung der Wurzel רזח. Wenn Jonathan der Wurzel auch im aramäischen Sprachgebiete Heimathsrecht verschaffen will, so wissen wir nicht, ob er damit durchgedrungen ist. In Babylonien war die Bedeutung der Wurzel im 3. Jahrhundert nicht bekannt. Dies geht aus folgender talmudischen Erzählung hervor (Kethuboth a. a. O.). „R. Huna wollte wegen einer erlittenen leichten Kränkung sich einst an R. Anan rächen, er wollte ihm zeigen, daß der collegiale Ton, den dieser ihm gegenüber angeschlagen

hatte, ihm nicht zustehe. Er ließ nun an ihn durch R. Schescheth die Frage richten: מאן יתיב בי מרזיחא ברישא. „Wer sitzt im Trauerhause obenan?“ R. Anan kannte aber die Bedeutung des בי מרזיחא gar nicht. Auch der Bote, R. Schescheth, vermochte ihn nicht aus dieser Rathlosigkeit zu ziehen, bis Mar Sutra den erwünschten Aufschluß gab: מאי מרזיחא? אבל דכתיב כה אמר ה' אל תבוא כית מרזח. „Was מרזיחא bedeuten kann? Einen Trauernden; denn so heißt es: Also spricht der Herr: Gehe nicht ins Trauerhaus.“ Bei dieser Gelegenheit sagte Mar Sutra scherzend: Wahrlich, wer nicht weiß, was מרזיחא bedeutet, darf R. Huna nicht seinen Collegen nennen.“

Aus dieser Erzählung geht hervor, daß in den Gegenden und zu der Zeit, da die genannten babylonischen Amoraim lebten, das Wort מרזיחא keineswegs den Leuten geläufig war, daß es vielmehr von R. Huna zu einem eigenen Zwecke geschmiedet wurde.

Wenn demnach בית מרזח Jer. Cap. 16, V. 5 im Targum nicht übersetzt, sondern bloß armäisirt wird לבית מרזחא, so darf man daraus keineswegs schließen, daß zur Zeit der Abfassung dies Wort allenthalben bekannt gewesen sei, vielmehr ist anzunehmen, daß dem gelehrten R. Joseph, nach Frankel, „Zu dem Targum der Propheten“ dem Redakteur unseres Targums, des sogenannten Targum Jonathans, die Geschichte, die um R. Huna, R. Schescheth, R. Anan und Mar Sutra sich drehte, bekannt war und daß er in seinem Targum von ihr, als einer bekannten Geschichte, Gebrauch machte.

Die Deutung Mar Sutras stimmt übrigens mit der der Pesch. überein, die dafür למרקדו hat; die Sept. geben dafür *θίασον*. Zu Jerem. Cap. 13, V. 23 כּוּשִׁי bei Pesch. הנדויא, beim Targ. הנדואה ist zu bemerken, daß dies unsres Wissens die einzige Stelle ist, wo כּוּשִׁי nicht durch כושיא wiedergegeben wird. Was der Grund ist, warum hier von der Gewohnheit abgewichen wurde, läßt sich nicht leicht einsehen. Daß כּוּשִׁי aber auch von Einigen für einen „Inder“ gehalten wurde, geht auch aus Megilla Babli 11 a hervor. Daselbst heißt es:

מהודו ועד כוש רב ושמואל חד אמר הודו בסוף העולם וכוש בסוף העולם וחד אמר הודו וכוש גבי הדדי הוו קיימי. „Ueber die Lage der

im Esther zu Anfang genannten Orte Hodu und Kusch stritten Rab und Samuel. Der eine meinte, Hodu sei an dem einen, Kusch am anderen Ende der Welt, d. h. Hodu sei Indien, Kusch Aethiopien, der andere meinte, Hodu und Kusch lägen bei einander, d. h. beide in Indien."

C. Die Peschito ganz eigenthümlich.

Cap. 2, V. 2: בְּלוּלוֹתָיִךְ. Pesch.: מסיברנותכי. Sonderbarer Weise scheint der Vertent an die Wurzel כלא zu denken, wenn er כלולותיך durch Duldung, Enthaltsamkeit wiedergiebt.

Cap. 2, V. 20: לֹא אֶעֱבֹד. Es wurde schon oben gezeigt, in wie fern hier die Pesch. mit den **Sept.** zusammengeht, in wie fern sie sich von ihnen trennt.

Cap. 4, V. 3: נִירוּ לָכֶם נִיר. Peschito, an נֵר denkend (!) אנהרו לכון שרגא. Die **Sept.** dagegen: *νεώσατε ἑαυτοῖς νεώματα.*

Cap. 5, V. 24: שֹׁבְעוֹת חֻקּוֹת קָצִיר
Cap. 6, V. 11: וְאֶת חֲמַת יְהוָה מָלֵאתִי } schon besprochen.

Cap. 10, V. 17; כִּנְעָתֵךְ. Pesch.: **צערכי**, **Sept.**: *τὴν ὑπόστασίν σου*, Trg. סחורתיך.

Cap. 10, V. 18: לְמַעַן יִמְצְאוּ amplificiren sämmtliche Vertenten. Am meisten sinngemäß das Targ.: בריל דיקבלון פורענות (למען ימצאו עונם). Die Pesch.: דנבעונני ונשכחונני (למען ידרשוני וימצאוני). Die **Sept.** greifen vom folgenden Verse שבר heraus und übersetzen: *ὅπως εὑρεθῇ ἡ πληγή σου.*

Cap. 22, V. 17: וְעַל הַמְרוּצָה. Pesch. ועל טלומיא, **Sept.**: *εἰς φόνον* (!) Trg.: ועל דברעות נפשך. Die Peschito leitet es richtig von der Radix רָצַץ ab, die **Sept.**, welche המרצה lasen, natürlich von רָצַח, das Trg. von רָצָה, wie בְּמִרְצוֹתָם Jer. Cap. 8, V. 6, das übrigens auch die Peschito von רָצָה ableitet, wie oben gezeigt wurde.

Cap. 31, V. 2: הָלֹךְ לְהַרְגִּיעוֹ יִשְׂרָאֵל. Pesch.: אול בשביא יסראיל (?) Sept.: *βαδίσατε καὶ μὴ ὀλέσητε τ. I.* Nur das Targ. richtig דבר במימריה לאשראה בית ניחא ישראל.

Cap. 47, V. 2: הִנֵּה מַיִם עֹלִים schon besprochen.

Cap. 48, V. 4: צְעוֹרִיהָ. Pesch.: מסכניה, Sept.: *εἰς Ζογόρα.* Trg. שליטניהון (!)

Cap. 48, V. 31: u. s. w. אַנְשֵׁי קִיר חֶרֶשׁ. Pesch.: אנשא u. s. w. בישתא: דעמרין כביהה; ebenso V. 36, wo aber die zweite Hälfte des Verses verstümmelt zu sein scheint.

Aehnlich, wie im Texte des Arabers viele Fehler als eine Folge ungenauer Setzung der diakritischen Punkte nachgewiesen wurden, lassen sich manche Ungeheuerlichkeiten in der Peschito durch eine Umwandlung von ר in ר und umgekehrt verbessern. Unbarmherzig muß corrigirt werden לדישא in לרישא Jerem. Cap. 13, V. 21. Für לְרֹאשׁ — וְאַתְּ לִמַּדְתִּיהֶם hat die Pesch. in allen unseren Ausgaben: ואנתי אלפתי אנון יולפנא דנהוון לדישא. Das ist völlig sinnlos. Offenbar muß es heißen דנהוון לרישא. Gerade entgegengesetzt ist der Fehler Cap. 50, V. 11:

Für שַׂסֵּי נַחֲלָתִי hat die Pesch.: ריש ירתותי. Das ist gleichfalls sinnlos; dann läßt es sich nicht einsehen, wie ריש zu שַׂסֵּי kommt. Offenbar muß es heißen: דיש oder, wie wir es schreiben, דאש.

Nicht so zwingend, aber höchst wahrscheinlich ist es, daß die Uebersetzung von הָרֵב הַיּוֹנָה Cap. 46, V. 16 und Cap. 50, V. 16 nämlich: חרבא דמדויא, obwohl sie einen guten Sinn giebt und auch zu הַיּוֹנָה, als von der Radix יָנָה herstammend, recht gut paßt, doch ein klein wenig geändert werden muß, u. z. דמדויא in דמרויא, um die Pesch. in Einklang zu bringen mit dem Targum, das dafür hat: חרבא דסנאה דהויא כחמר מרויא. Wo nämlich in der Erklärung schwieriger Stellen oder Worte Pesch. und Targum so leicht sich in Einklang bringen lassen, erscheint es gerathen, denselben zu bewerkstelligen.

Wir schließen damit den zweiten Theil unserer Untersuchung,

die Betrachtung der Peschito zu Jeremia. Es liegt neben manchem Falschen so viel Richtiges in ihr, daß sie für die Exegese recht brauchbar wurde und recht brauchbar bleibt.

In gewisser Beziehung gehört noch in den Bereich dieser Abhandlung die Untersuchung und Lösung der Frage, wer der Syrer sei, von dem uns bei Montfoucon manche Erklärungen erhalten blieben. Ohne uns erst eines Weiteren über die verschiedenen Ansichten und Vermuthungen darüber auszulassen, machen wir hier einige Stellen namhaft, die bei Montfoucon unter *ὁ Σύρος* angeführt sind und die vollständig mit der Peschito übereinstimmen, aber auch nur mit der Peschito, weder mit den Sept., noch mit der Vulgata oder sonst Jemandem.

Cap. 8, V. 6: כֻּלֹּה שָׁב בִּמְרֻצָּותָם *ὁ Σύρος: πάντες τῇ γνώμῃ αὐτῶν πορεύσονται* = Pesch.: בצבינהון; hingegen die Sept.: *διέλιπεν ὁ τρέχων ἀπὸ τοῦ δρόμου αὐτῶν* und Vulgata: **ad cursum suum.**

Cap. 17, V. 6: חֲרֵרִים *ὁ Σύρος: ἐν φωλεοῖς* = Pesch.: בחולנא, hingegen die Sept.: *ἐν ἁλίμοις* und Vulgata: **in siccitate.**

Cap. 31, V. 21: הַצִּיבִי לָךְ צִיּוּנִים *ὁ Σύρος: σημεῖα* = Pesch.: אתא, hingegen Sept.: *Σιὼν*, Vulg. **speculam.**

Cap. 46, V. 17: שָׁאוֹן הֶעֱבִיר מוֹעֵד *ὁ Σύρος: ταράττων καὶ καιροὺς παραφέρων* = Pesch.: דלוחא ומעבר זמנא; hingegen die Sept.: *Σαων εεβειρ (ἐσβειε) Μωηδ* und die Vulg.: **tumultum adduxit tempus.**

Cap. 48, V. 33: לֹא יִדְרֹךְ הֵידָד הֵידָד לֹא הֵידָד *ὁ Σύρος: οὐκέτι οἱ ληνοβατοῦντες κελεύουσι λέγοντες ἰὰ* = Pesch.: ולא נעצרון עצורא ולא נענון ולא נאמרון יהי יהי; hingegen die Sept.: *πρωΐ οὐκ ἐπάτησαν οὐδὲ δείλης οὐκ ἐποίησαν αἴδε*; die Vulg.: **nequaquam calcator uvae solitum celeuma cantabit.**

Cap. 51, V. 20: מַפֵּץ אַתָּה לִי כְּלֵי מִלְחָמָה *ὁ Σύρος: ἑτοίμασόν μοι σκεύη πολέμου* = Pesch.: טיבו לי מנא דקרבא; hingegen die Sept.: *διασκορπίζεις σύ μοι σκεύη πολέμου*; die Vulg.: **collidis tu mihi vasa belli.**

Wir glauben, daß wenn von den Trümmern des *Σύρος*, die bei Montfoucon, namentlich zu Jeremia so spärlich sich erhalten haben, sich verhältnißmäßig so viele und so entscheidende Belege dafür finden, daß *ὁ Σύρος*, zu Jeremia wenigstens, Niemand Anderer ist, als die Peschito, diese Ansicht ohne vielen Widerspruch hingenommen werden dürfte.

Zum Schlusse sei uns noch die Bemerkung gestattet, daß in der Anmerk. S. 498 M.S. dies. Jahres unrichtig auf Hiob 31, 38 verwiesen wurde. Dort übersetzen die Sept. richtig. Vielmehr ist zu verweisen auf Hiob 19, 7, wo die Stelle: הֵן אֲצַעֵק חָמָס וְלֹא אֵעָנֶה von den Sept. übersetzt wird durch: *ἰδοὺ γελῶ ὀνείδει, οὐ λαλήσω.*

Druckfehler.

S. 444	Z.	16	lies statt „der LXX"	—	den LXX.
„ 447	Anm.	„	„ *Σεδσχίου*	—	*Σεδεκίου.*
„ 448	Z.	12	„ „ *Βαβυλῶνα*	—	*Βαβυλῶνα.*
„ „	„	„	von unten lies statt denen	—	deren.
„ 451	Z.	7	lies statt *ἐπλήϑη*	—	*ἐπλήσϑη.*
„ „	„	16	„ „ *ὧς*	—	*ὡς.*
„ „	„	20	„ „ *οἶδε* u. *ἄιδε*	—	*οἴδε* u. *αἴδε.*
„ 453	„	3	„ „ V. 23	—	V. 30.
„ „	„	7	„ „ *αἴδὲ*	—	*αἴδε.*
„ 497	„	6	„ „ *πόλλους*	—	*πολλοὺς.*
„ „	„	„	„ „ *σεαὐτῆς*	—	*σεαυτῇ.*
„ 498	„	11	„ „ *νυστάξϑοντας*	—	*νυστάξοντας.*
„ 500	„	19	„ „ lassen	—	lasen.
„ 505	„	5	„ „ *ἐγω*	—	*ἐγὼ.*
„ 502	„	9	von unten lies Hieronymus	—	Hironymus.
„ 503	„	4	„ „ „ *ὥσπερ ὀσμὴν*	—	*ὥσπερ ὦσμὴν.*
„ 507	„	4	„ „ *οὔκ ἐστιν*	—	*οὐκ ἔστιν.*
„ „	„	10	„ „ *πάῤ ἐμου*	—	*παῤ ἐμοῦ.*
„ „	„	11	„ „ *ἐπὶ*	—	*καὶ.*
„ 508	„	6	„ „ *οὔχ ὧς*	—	*οὐχ ὡς.*

Recensionen.

Ueber den Begriff der Liebe.

(Ueber den Begriff der Liebe in einigen alten und neueren Sprachen von Dr. Carl Abel. Sammlung gemeinverständlicher wissenschaftlicher Vorträge, herausgegeben von Rud. Virchow und Fr. v. Holtzendorff. VII. Serie. Heft 158 und 159.)

Wie in allen Wissenschaften, so bietet auch in der historischen Wissenschaft die Erkenntniß der letzten und allgemeinsten Resultate dem Forscher die allergrößte Schwierigkeit. Nirgends stehen wir auf schwankenderem Boden, als wenn es sich darum handelt, die allgemeinen Anschauungen zu bestimmen, welche dem Wesen und Wirken eines Volksthums oder einer Culturepoche zu Grunde lagen. Um diesen feinsten Niederschlag der Geistesarbeit eines ganzen Volkes oder einer geschichtlichen Periode mit Erfolg der Beobachtung zu unterziehen, dazu bedarf es nicht nur der genauesten Kenntniß alles vorhandenen Materials in Geschichte und Literatur, sondern es ist vor allen Dingen die Fähigkeit nothwendig, mit scharfem Blicke das wirklich Charakteristische von dem Zufälligen sondern und ausscheiden zu können. Das hauptsächlichste Hinderniß aber für derartige geschichtsphilosophische Untersuchungen liegt selbst für die mit dem größten Scharfsinn ausgerüsteten Forscher in dem hier mehr als irgendwo wirkenden Anreiz, einer bestimmten Tendenz zu folgen und dieser zu Liebe eine schon vor der Untersuchung gefaßte Meinung nachträglich als Ergebniß der geschichtlichen Betrachtung hinzustellen. Das liegt daran, daß die Resultate einer solchen philosophischen Geschichtsbetrachtung meist nicht ohne Einfluß auf die Beurtheilung der noch in der Gegenwart herrschenden Zeit- oder Geistesströmungen sind. Denn gerade in den allgemeinsten Grundanschauungen oder den Ideen äußert sich der Fortschritt in der Geschichte; in der Umgestaltung, welche die im Gesammtleben der Völker wirkenden allgemeinen Anschauungen erfahren, erkennen wir den ununter-

brochenen Zusammenhang der verschiedenen Entwickelungsweisen der Völker und Zeiten. Da ist es nun natürlich, daß der Gesichtspunkt des Beobachters sich verschiebt je nach dem Standpunkt, welchen er gegenüber der gegenwärtigen Gestaltung dieser Ideen einnimmt. Dieser Gefahr unterliegen zuweilen auch die sonst unparteiischen und wahrheitsliebendsten Forscher. Wenn bei der Beantwortung wissenschaftlicher Fragen erst das Herz mitzusprechen anfängt, da ist eine Trübung des Urtheils durch vorhergefaßte Neigungen oder Abneigungen nur zu leicht erklärlich. Daraus erkennen wir die Ursache, warum Untersuchungen dieser Art, wenn sie auch immer wieder von Neuem aufgenommen werden, meist dennoch zu keinem für die Dauer befriedigenden Resultate führen.

So ist es denn auch der sich durch Jahrtausende hindurchziehenden Controverse über den Gedankeninhalt des Judenthums nach seiner civilisatorischen und ethisch-religiösen Bedeutung ergangen. Nur sehr langsamen Schrittes und unter den heftigsten Kämpfen bricht sich ein richtigeres und unbefangeneres Urtheil über den Werth und die Wirkung der vom Judenthum erzeugten Ideen Bahn. Es ist in der Natur des menschlichen Wesens begründet, daß der vom Judenthum auf die herrschenden Zeitideen geübte Einfluß um so heftiger bestritten wurde, je tiefer und eingreifender die Wirkung der jüdischen Anschauungen auf die Zeit sich geltend gemacht hatte. Das Gefühl einer solchen Abhängigkeit widerstrebt schon dem Bewußtsein des Einzelnen, um wievielmehr dem der Gesammtheit. Diese will durchaus auf eigenen Füßen stehen und die Wurzeln ihrer Kraft nicht in einem Boden finden, von welchem die geschichtliche Entwickelung sie immer mehr und mehr entfremdet hat, zu dem sie in eine gewisse Rivalität getreten ist. Der Widerstand aber gegen die Anerkennung der geschichtlichen Thatsachen konnte sich gerade auf diesem Gebiete länger als auf irgend einem anderen behaupten. Denn da alle diese Streitpunkte sich ihrer Natur nach auf Anschauungen beziehen, welche bis zu einem gewissen Grade zu allen Zeiten und bei allen Völkern zum Durchbruch gelangt sind, so war der Willkür des Urtheils der weiteste Spielraum gelassen. Die Gedanken, durch deren tiefe Erfassung und allseitige Gestaltung das Judenthum seinen Rang in der Weltgeschichte behauptet, treffen

so sehr das innerste menschliche Wesen, daß eine völlige Abwesenheit derselben geradezu undenkbar ist. Allein wie bei jeder gedanklichen Leistung kommt es auch hier nicht darauf an, ob irgendwo versprengte und dunkle Andeutungen vorhanden waren, welche strenger und folgerichtiger durchgedacht, vielleicht zu einem ähnlichen Ergebniß geführt hätten, sondern das ungeschmälerte Verdienst gebührt dem schöpferischen Geiste, welcher die Tragweite dieser Gedanken überschauend ihnen zu systematischer Gestaltung und klarem Ausdruck verholfen hat. Denjenigen aber, welche die Anerkennung des fremden Ursprungs dieser Gedanken fast in ihrer Existenz zu bedrohen scheint, bietet das sporadische Auftauchen ähnlicher Gedankenkeime die willkommene Handhabe, dem Nachweise der Abhängigkeit der eigenen Anschauungen von einem fremden Ursprunge mit der Hindeutung auf diese gleichartigen Erscheinungen entgegenzutreten. Dieses Bestreben, sich das Eigenthumsrecht an den im eigenen Kreise maaßgebenden Gedanken zu wahren, kann auch die edelstgesinnten Geister zu unberechtigten Mitteln greifen lassen, ja diese oft um so eher, als sie mit größerer Innigkeit und Wärme den einmal überkommenen religiösen und sittlichen Anschauungen huldigen.

Zu den am Meisten besprochenen Fragen dieser Art gehört die über die Stellung, welche das Judenthum und die jüdische Religionsanschauung zu dem Begriff der Liebe einnimmt. Man wollte diesen Begriff in der Fassung, wie er in den neutestamentlichen Schriften auftritt und in das ethische Bewußtsein unserer Zeit übergegangen ist, durchaus als dem Judenthum fremd, ja ihm geradezu widersprechend darstellen. Als schon manche der wichtigsten Grundlehren des christlichen Bekenntnisses von den aufgeklärteren Männern der Wissenschaft als Entlehnungen aus dem Judenthum eingeräumt worden waren, hielt man dennoch mit Zähigkeit den Widerstand gegen den jüdischen Ursprung des Begriffs der christlichen Liebe aufrecht. Das hatte seinen guten Grund. Wer von seinen ursprünglichen Ueberzeugungen schon so Vieles hatte preisgeben müssen, der fand für sein christliches Bewußtsein die letzte Zufluchtsstätte in dem neutestamentlichen Ursprung des Begriffs der Liebe. Es ist nun unsere Sache nicht, die Berechtigung oder Nichtberechtigung der religiösen Ueberzeugungen Andersgläubiger zu prüfen. Uns kann es ja gleichgültig sein, ob ein immerhin

ehrenwerthes Streben, mit der eigenen Vergangenheit in einem pietätvollen Zusammenhang zu bleiben, an einer Inconsequenz leidet oder nicht. Allein wogegen wir uns immer wieder und wieder verwahren müssen, das ist gegen die Manier, welche sich bei den Männern dieser Richtung in der Beurtheilung des Judenthums herausgebildet hat. Sollte nämlich der Begriff der christlichen Liebe festgehalten und als ein wirklicher Fortschritt über die Anschauung des Judenthums hinaus nachgewiesen werden, so mußte diesem nothwendig das Gefühl der wahren Liebe als ein ungekanntes Mysterium verschlossen geblieben sein. Alles, was im alten Testamente an eine gleiche Auffassung der Liebe erinnert, mußte sich eine andere Auslegung gefallen lassen, damit nur ja das neue Evangelium Nichts von seiner Neuheit einbüße. Männer, welche mit den positiven Satzungen des Christenthums längst gebrochen hatten, konnten dennoch nicht umhin, sich bei guter Gelegenheit an dieser Schönfärberei zu betheiligen, und trugen kein Bedenken, ihren Fiktionen zu Gefallen die Humanitätsanschauungen des Judenthums mit den dunkelsten Farben auszumalen. Das ist es, was uns die ewigen Deklamationen von dem Rachegott der Juden, ihrem liebeleeren Formenwesen meist so widerwärtig erscheinen läßt, daß sich in ihnen nicht eine aufrichtige, wenn auch unrichtige, Ueberzeugung offenbart, sondern daß mit dieser falschen Farbenmischung eine bestimmte Absicht erreicht werden soll. Gegen Absichten aber wird man immer vergebens ankämpfen, und so sind denn auch alle widerlegenden Nachweise aus dem alten Testament bisher erfolglos gewesen. Der Begriff der christlichen Liebe ist eben für die aufgeklärte Richtung der letzte Nothbehelf, welchen sie so leicht nicht aus Händen geben wird. Interessant ist in dieser Beziehung, wie selbst ein dem positiven Bekenntnisse so fernstehender Mann wie Renan sich abmüht, dem Urheber des Christenthums das Verdienst dieser angeblich neuen Gestaltung des Begriffs der Liebe zu wahren. Er kennt recht gut alle Instanzen, welche dagegen sprechen, und selbst das Charakterbild Hillel's schwebt ihm vor Augen, welches auch den sonst vielleicht vermißten sentimentalen Zug der sogenannten christlichen Liebe an sich trägt. Das Alles aber kann ihn nicht dazu bewegen, diesen letzten Rettungsanker aufzugeben, und wie ein deutscher Philosoph, wenn ihm

die Beweisgründe ausgehen, in starrem Eigensinn auf seine intellektualen Anschauung pocht, wohin ihm natürlich Niemand folgen kann, so beruft Renan sich zuletzt auf eine gewisse unnennbare Stimmung, welche sich selbstverständlich jeder Kritik entzieht, da zu ihrer Nachempfindung wahrscheinlich ein besonderes christliches Organ gehört, welches der semitischen Race versagt geblieben ist.

Einen wahrhaft erfreulichen Fortschritt in der Anerkennung des wirklichen historischen Sachverhalts bietet nun eine in der Virchow-Hotzendorff'schen Sammlung erschienene Arbeit von Dr. Carl Abel unter dem oben angeführten Titel. Der Verfasser behandelt die von uns berührte Frage nur bei Gelegenheit einer allgemeineren Untersuchung, welche er über die Modificirung des Begriffs der Liebe in mehreren alten und neuen Sprachen anstellt. Wir wollen später noch auf diese sprachliche Seite, soweit sie das Hebräische betrifft, zurückkommen, und gehen vorläufig nur auf die allgemeinen Resultate ein, welche sich dem Verfasser aus seiner Untersuchung ergeben. Dem Verfasser dient als Material für seine Forschung das Sprachgut der verschiedenen Völker, welche er für seine Untersuchung in's Auge faßt. Er geht von dem Gedanken aus, „daß die Worte einer Sprache die gebräuchlichsten und empfundensten Gedanken eines Volkes ausdrücken, daß sich in ihnen die wesentlichen Züge seines seelischen Seins in einem ächten und unzweifelhaften Abdruck wiedergeben, daß seine natürliche Anlage, seine Erlebnisse, seine Geschichte sich in diesen authentischen Zeugnissen spiegeln müssen." Dem Verfasser ist es also vorzüglich um die völkerpsychologische Erkenntniß zu thun, soweit sich dieselbe aus der Betrachtung des Sprachschatzes schöpfen läßt. Den Begriff der Liebe aber hat er für seine Untersuchung gewählt, weil die verschiedenartige Gestaltung desselben in den verschiedenen Sprachen den Geist der betreffenden Völker am Treuesten und Tiefsten zu kennzeichnen geeignet ist. „Eine so mächtige und doch so zarte Empfindung schildernd, gestatten sie einen tiefen Einblick in das Herz derer, die sie geschaffen und gebrauchen." Den Verfasser leitet also bei seiner Untersuchung, wie wir sehen, nur ein sprachwissenschaftliches und psychologisches Interesse. Und auch die Auswahl der Sprachen, welche er für seine Forschung hervorzieht — lateinisch, englisch, hebräisch, russisch — wird nur von einem wissenschaftlichen Gesichtspunkte aus getro-

fen. Er geht in seiner Untersuchung von der Sprache aus und zieht aus den Spracherscheinungen erst nachträglich Schlüsse auf den Volksgeist. Schon dieses Verfahren giebt uns die Gewähr dafür, daß er auch die in dem hebräischen Sprachgeiste sich darstellende Auffassung der Liebe frei von jedem Vorurtheil und jeder außerhalb der Sache liegenden Tendenz behandeln wird. Der von ihm eingeschlagene Weg ist wie kein anderer geeignet, den so lange und mit solcher Erbitterung geführten Streit aus dem elementaren Boden einer linguistischen Untersuchung zu entscheiden. Wenn es wirklich wahr ist, was die moderne Wissenschaft behauptet, daß die Schöpfung der Sprache und ihrer einzelnen Elemente gleichsam eine Ablagerung der Gedanken und Gefühle ist, von denen das Volk in seine innersten Tiefen bewegt und ergriffen ist, so muß es sich bei einer solchen Untersuchung herausstellen, ob es richtig ist, daß die tiefere Macht und Gewalt der Liebe den Juden des Alterthums ein Geheimniß geblieben sei. Freilich erstreckt sich die Untersuchung bei unserem Verfasser nur auf die hebräische Sprachschöpfung, dagegen die reichere Ausbildung des Begriffs der Liebe, wie er in der Sprache des neuhebräischen Schriftthums erscheint, findet bei ihm keine Berücksichtigung. Allein, auch schon auf diesem engeren Gebiete erkennt der Verfasser dem hebräischen Volksgeiste das volle und tiefe Verständniß des Begriffs der Liebe zu. Indem der Verfasser das Begriffsgebiet des Wortes aber abzustecken sucht, giebt er zu, daß die Bedeutung dieses Wortes die höchsten und heiligsten Empfindungen der Liebe in sich schließt. In ihm kommen die Liebe Gottes zum Menschen, die Liebe des Menschen zu Gott und die Nächstenliebe zum Ausdruck. „Alle drei Begriffe wohnen der jüdischen Denkweise und Sprache seit den Tagen der ältesten geschichtlichen Denkmäler des Volkes inne.“ „Aus dieser Quelle ist der Gedanke der göttlichen Liebe, und der allgemeinen brüderlichen Gesinnung aller Geschaffenen in die Stätten der heiligen Civilisation geflossen. Die Geschichte des hebräischen Wortes aber bildet ein heiliges Kapitel in der Geschichte der Menschheit.“ Die Schranken, welche nach der Meinung unseres Verfassers dennoch die allseitigere Erfassung des Begriffs der Liebe im hebräischen Volksgeiste hemmen, sind nicht die Schranken des besonderen Geistes der

Juden, sondern der Zeit und der Verhältnisse. So lange die Juden im Kampfe um ihre Existenz sich im feindlichen Gegensatze zu den sie umgebenden Völkern befanden, folgten sie dem allen Völkern des Alterthums eigenen Zuge, sich auf sich selbst zurückzuziehen, und dem Fremden gegenüber in ihrer Abgeschlossenheit zu verharren. Das Gebot der Liebe soll früher in seiner Anwendung auf die Fremden nicht mit solchem Nachdruck betont worden sein, obschon die spätere Auffassung einer weltumfassenden und von kosmopolitischem Geiste getragenen Liebe im Keime auch schon in den frühesten Zeiten des hebräischen Alterthums vorhanden gewesen sei. Der Verf. führt mit Recht als Beweis für die weiteste Ausdehnung des Gebots der Liebe bei den Juden die bezeichnende Stelle 5. Mos. 10, 18, 19 an. Wie er aber dazu kommt, diese Anschauung erst als ein Resultat der späteren Entwickelung hinzustellen, ist uns nicht recht verständlich geworden. Will er damit etwa auf die spätere Abfassung des Deutoronomiums hinweisen, so fällt dieselbe doch jedenfalls, selbst nach den Ergebnissen der weitestgehenden Kritik, spätestens in das letzte Jahrhundert vor dem Untergange des jüdischen Reiches. Das aber war am allerwenigsten die Zeit, in welcher sich eine solche Gesinnung, wenn sie nicht vorher schon vorhanden war, hätte herausbilden können. Die Zeit, in welcher der Staat in seinen innersten Grundvesten erschüttert war, und durch die gewaltige Umwälzung, welche der Kampf der damaligen Weltmächte hervorrief, in seiner Existenz immer mehr bedroht wurde, war schwerlich geeignet, das Gefühl der Fremdenliebe zu 'einer höheren Entfaltung zu bringen.

Den eigentlichen Höhepunkt soll freilich auch nach dem Verfasser der Begriff der Liebe erst nachmals in der neutestamentlichen Zeit gewonnen haben. Was der Verf. nach allem dem, was er vorausgeschickt hat, mit dieser Behauptnng sagen will, das wissen wir uns nicht recht zu deuten. Wir fürchten, hier ist ein kleines Residuum der früher geschilderten christlichen Phrase zurückgeblieben. Wenn der Verfasser einmal zugiebt, daß der Begriff der Liebe in seiner vollen Gestaltung auf jüdischem Boden erwachsen sei, was soll denn die neutestamentliche Zeit hinzugethan haben. Wie es scheint, will der Verf. nicht etwa von einem neuen Evangelium der Liebe reden, sondern die neutestamentliche

Zeit soll wohl nur eine Periode in der jüdischen Geschichte bezeichnen. So ganz unschuldig ist der Ausdruck freilich nicht. Wir aber müssen daran festhalten, daß, wenn der Begriff einmal jüdischen Ursprungs ist, er auch lange vor der neutestamentlichen Zeit zu seiner vollen Stärke gelangt sein muß. Auch die Zeit der durch die Prokuratoren ausgeübten Römerherrschaft mit ihren unaufhörlichen Wirren war nicht dazu angethan, die Blüthe einer über alle nationalen Schranken hinwegscheiden den Menschenliebe zu erzeugen. Wer die Liebe nicht als eine neue Offenbarung ansieht, der muß sich auch entschließen können, auf dieses historische Zusammentreffen Verzicht zu leisten. Ist die Liebe ein Ausfluß des jüdischen Geistes, so kann sie in ihrer umfassendsten Gestalt nicht gerade zur Zeit des schlimmsten Druckes von Außen aufgetreten sein.

Gehen wir nun noch kurz auf die sprachliche Seite der vom Verf. gelieferten Untersuchung ein. Seine Methode ist die, daß er durch Heranziehung besonders charakteristischer Stellen, die Begriffsspuren der einzelnen Worte festzustellen sucht. Bei diesem Verfahren aber geräth man leicht in die Gefahr, alle Nüancen, welche in dem Zusammenhange der ganzen Stelle zum Ausdruck kommen, in der zufällig gebrauchten Vocabel zu concentriren, während vielleicht in diesem bestimmten Zusammenhange ein anderer Ausdruck ebenso gut hätte gebraucht werden können. Der Verf. will z. B. zeigen, daß die Wurzel **ahav** auch die rückhaltslose Hingebung ausdrücke, welche der Liebende keine Mühe scheuend dem geliebten Gegenstande zuwende, und beruft sich hierfür auf 1. M. 29, 20. Dort aber ist dieser Gedanke wohl der Sinn des ganzen Satzes, aber nicht in dem indifferenten und für alle Schattirungen der Liebe gleich gebräuchlichen Worte **ahava** ausgerückt.

Im Allgemeinen aber sind die Begriffe richtig erfaßt und in ihren verschiedenen Bedeutungen dargestellt. Zuweilen nur hätte der Vollständigkeit wegen Einzelnes hinzugefügt werden müssen. So z. B. spricht der Verf. von dem Worte **chésed**, ohne darauf aufmerksam zu machen, daß dasselbe Jes. 40, 6 die Bedeutung von **chen** angenommen hat. Den Begriffsunterschied dieser beiden Worte **chesed** und **chen** scheint uns der Verf. überhaupt nicht klar erkannt zu haben. Für ihn äußert sich hier nur

ein Gradunterschied. **Chen** bedeutet nach ihm die leichtere, Allen auch dem Bedürfnißlosen zugewendete freundliche Zuneigung, während **chésed** die dem Bedürftigen zugewendete thätige Liebe ausdrückt. Er übersieht, daß der Hauptunterschied darin besteht, daß **chésed** die objektive, von mir auf einen Gegenstand übertragene Liebe ausdrückt, während **chen** das subjektive Wohlgefallen bedeutet, welches seinen Grund in mir selber hat und bei einem anderen nur zur Anerkennung gelangt. Man sagt daher durchwegs חן מצא und חסד עשה „Gunst finden" und „Gnade üben."

Im Ganzen können wir die Arbeit, welche auch bei der Betrachtung der anderen Sprachen sehr interessante Aufschlüsse über den Volkscharakter giebt, als eine recht tüchtige und schätzenswerthe Leistung empfehlen. In den hebräischen Citaten hätten wir die Vermeidung der zahlreichen Druckfehler gewünscht.

Dr. G.

An Assyrian Grammar, for comparative purposes. By. A. H. Sayce. M. A. London (Trübner) 1870. 8°. XVI und 188 SS.

Während das Dunkel, welches die sogen. turanischen Keilinschriften bedeckt, nur langsam der Aufhellung entgegengeht ja sogar bei jeder erneuerten Durchforschung in neue Complicationen geräth, kann man von den Keilinschriften semitischer Gattung heute schon dreist behaupten, daß man sie nunmehr nicht nur den Hauptsachen nach kennt, sondern sich von denselben ein genügend klares Bild entwerfen kann, was deren linguistische Zugehörigkeit einerseits und die in diesen Inschriften enthaltenen historischen Materialien andererseits betrifft. Wenn noch vor einem Jahrzehnde die Skepsis Renans an den Resultaten der Oppert'schen Untersuchungen mäkeln konnte, so

haben die seitherigen auf den ersten Resultaten Oppert's fußenden Bearbeitungen, uns aus dem Schmelztiegel der philologischen Kritik ein nach allen Richtungen hin geläutertes Material herbeigeschafft, welches nun auch zu vergleichenden Zwecken verwendet werden kann. War schon vom Anbeginne der Forschungen über die Keilinschriften die sprachvergleichende Methode das allererwünschteste Auskunftsmittel um die Wahrscheinlichkeit der Resultate zur Evidenz zu erheben: so ist dennoch der Verf. Derjenige, welcher neben einer selbstständigen Entwickelnng des grammatischen Gebäudes des Assyrischen, der Vergleichung mit den übrigen semitischen Dialekten in vorliegendem Werke die größte Sorgfalt zuwendet. Mit Olshausen stellt sich der Verf. von vornherein auf den Standpunkt, daß „**the semitic dialects to which the Assyrian shows most affinity are the Hebrew and Phenician,**" obwol das Assyrische als das „Sanskrit zwischen den semitischen Sprachen" noch viele Eigenthümlichkeiten aufweist, die wir im Hebräischen nicht mehr finden, welche sich jedoch in anderen Dialekten des semitischen Stammes in ungestörter Entwickelung erhalten und nach der Eigenthümlichkeit des betreffenden Sprachzweiges weiter ausgebildet haben. Allerdings läßt sich die Annahme des zum kananitischen neigenden Typus des Assyrischen mehr auf das Lexicon als auf die Grammatik gründen. Denn in jenem finden wir viel specifisch hebräisches Sprachgut wieder, während die Grammatik in ihren maßgebendsten Parteien vielfach an andere Idiome des Semitismus, an das nördlichere und südliche Semitisch, erinnert. Doch haben wir solche Erscheinungen ohne Zweifel dem hohen Alter der assyrischen Inschriftensprache, und dem Mangel gewisser grammatischer Eigenthümlichkeiten, dem weiteren Entwickelungsstadium des Hebräischen zuzuschreiben.

Eben deshalb ist es auch viel zu gewagt, wollte man aus dem so bestimmten Verhältnisse des Assyrischen zum Hebräischen für einzelne Fälle so weitgehende Consequenzen ziehen, daß gewisse Eigenthümlichkeiten der hebr. Sprache „**would be of late introduction**" eben weil das Assyrische kein Analogon dafür bietet; wie wenn der Verf. S. 36 das רגש קל des Hebräischen als Resultat aramäischen Einflusses betrachtet, weil „**there is no trace of aspiration in Assyrian in the letters b, g, d, c, p, t.**'

Wenn der Verf. darauf verweist, daß das hebr. Alphabet gleichwie die Keilschrift keine besonderen Zeichen für die aspirirten בגרכפת aufweist, so hat er nicht in Betracht gezogen, daß die Schrift überhaupt nicht immer die Lautschattirungen malt, sondern stets etymologische Rücksichten nimmt, wonach dann z. B. ein k dasselbe bleibt, ob es nun durch phonetische Verhältnisse die Aspiration annimmt oder nicht. Schreibt ja der Deutsche auch immerhin ein g, wenn er auch in gewissen Fällen ch-ähnliches lauten läßt. Und gerade das Aramäische, dessen Einfluß der Verf. in diesem Punkt auf's Hebräische walten läßt, würde ja auch erst eine nähere Erklärung erheischen.

Daß der Verf. S. 13 Anm. 25, die Semiten aus Arabien stammen läßt, ist nun auch noch einer der fraglichen Punkte in der semitischen Ethnographie. Wie käme dann das Sanskrit des Semitismus gerade in den höchsten Norden des Sprachgebietes? — Wir glauben ferner, daß der Verf. dem „non-Semitic influence" einen viel zu großen Raum gestattet, wenn er das Dasein zweier Imperfectformen im Assyrischen und Aethiopischen auf denselben zurückführt (S. 52). Es ist die Ueberzeugung der meisten Sprachforscher unserer Zeit, daß fremder Einfluß in den meisten Fällen den Sprachschatz zu berühren vermag, sehr selten aber in die Sprachform, in die grammatische Struktur zu dringen im Stande ist. Wir versehen Fremdwörter mit unseren grammatischen Terminationen, bilden aber nicht unsere eigenen einheimischen Wörter mit dem grammatischen Materiale fremder Völker. Wenn wir also den Einfluß des Turanismus auf das assyrische Zahlwort, wie ihn der Verf. Seite 138 f. nachweist, zugestehen, so können wir uns zu der gegebenen Erklärung einer so specifischen Eigenthümlichkeit, wie Vocalentwickelung, nicht verstehen.

S. 101 läßt sich der Verf. weitläufiger auf eine Streitfrage ein, in welcher viele Assyriologen die Vermuthung Oppert's ablehnen. Dr. Oppert war nämlich der Erste, welcher die von ihm Mimmation genannte Erscheinung in der assyrischen Nominalbildung entdeckte; die Eigenthümlichkeit nämlich, daß das Assyrische, ebenso wie das Arabische, neben der auf einen Vocal (u, i, a) auslautenden Declination noch eine andere besitzt, welche neben dem vocalischen Auslaute einen Nasalmitlauter hö-

ren läßt, u. z. so wie das himjarische — und vereinzelte alte Accusative des Hebräischen — ein **m** (**um, im, am**). Diese Erscheinung wurde denn auch nach Oppert von allen Assyriologen erkannt und gewürdigt.[1]) Nun aber will Oppert und mit ihm sein getreuer Anhänger Joachim Ménant (**Exposé des éléments de la grammaire de la langue Assyrienne.** Paris 1868 p. 58) die begriffliche Aehnlichkeit dieser Mimmation mit dem **status emphaticus** des Aramäischen urgiren, obwohl, wie Olshausen mit Recht geltend macht, die nasalische Declination (im Arabischen) die Indetermination bezeichnet, während der **Status emphaticus** für die Determination des Namens dient, gleichwie der arabische Artikel, welcher hinter sich keine Nunnation verträgt; und obwol in der neuesten lichtvollen Bearbeitung der assyrischen Grammatik von Herrn Prof. Schrader von Neuem hervorgehoben wird, (Zeitschr. d. d. morgl. Ges. 1872 p. 227) „bei dem mit dem in Rede stehenden Auslaute gesprochenen assyrischen Namen gänzlich gleichgültig ist, ob das Wort ein bestimmtes oder aber ein unbestimmtes ist." Der Verf. nimmt in diesem Punkte ebenfalls gegen die Oppert'sche Ansicht Stellung und widmet der Frage eine höchst klar gehaltene Behandlung.

Es versteht sich von selbst, daß wir hier keinen nur irgendwie erschöpfenden Auszug aus der gehaltvollen Grammatik des Herrn Sayce liefern können. Wir verweisen bloß alle Jene, die sich einen gründlichen Begriff von dem Bau dieser höchst interessanten Sprache bilden möchten, ohne die Lust zu verspüren, den paar hundert Keilgruppen, welche das assyrische Alphabet bilden, nachzugehen, auf dieses höchst brauchbare, ebenso gründlich wie zweckmäßig gearbeitete Buch. Sie werden namentlich für das Hebräische nicht zu unterschätzende Belehrung und Anregung finden. — Es ist überhaupt erfreulich zu bemerken, daß ebenso wie die Aegyptologie, namentlich durch Ebers' unermüdliche und geistreiche Untersuchungen eine Fundgrube für die biblische Archäo-

[1]) Es sei hier auch auf die Erscheinung hingewiesen, welche das Verhältniß der hebr. Segolatform zur einsilbigen arabischen illustrirt, daß das Assyrische bei Gelegenheit der Mimmation den Stamm des Namens zusammenzieht (Ménant p. 56); ebenso wie assyr. kupur zu kuupruum (kuprum) verhält sich hebr. ʿebed (עֶבֶד) zu arab. ʿabdun.

logie wird, auch das assyrische Gebiet einerseits zur Aufhellung des semitischen Sprachbaues im Allgemeinen und des Hebräischen im Besondern, andererseits zur Klärung mancher dunklen Punkte der biblischen Geschichte mit nüchternem Ernst und behutsamer Ueberlegung herangezogen wird. In letzterer Hinsicht wollen wir zum Schluß das eben erschienene Werk Eberhard Schrader's „Die assyrische Inschriften und das A. T." namhaft machen.

J. G.

Notiz.

Im Aprilheft S. 185 dieser Monatsschrift habe ich das Werk des Abraham b. Hassan halevi über die pentateuchischen Gesetze aus der daselbst mitgetheilten Aeußerung eines Nachfolgers zu charakterisiren versucht. Einen mir kurz darauf brieflich zugehenden Hinweis auf die erste Ausgabe der rabbinischen Bibel (Venedig 1517), wo jene Schrift abgedruckt sein soll, ließ ich auf sich beruhen, da er sich als ein Irrthum erwies. Eine Wiederholung dieses Hinweises von anderen Seiten mag es rechtfertigen, wenn ich mit wenigen Worten auf den Gegenstand zurückkomme. Die in der angeführten Ausgabe gedruckte Abhandlung über die Gesetze rührt von einem Ungenannten her; Abraham b. Hassan kann deren Verfasser nicht sein, da seine Arbeit vielmehr in den Eingangsworten angeführt und näher bezeichnet wird. Die gedruckte Schrift ist aber keine andere als die von Hrn. Dr. Neubauer in Oxford im Cod. 507, fol. 124 ff. gefundene und in der Monatsschr. d. J. S. 181 beschriebene anonyme Abhandlung. Die von ihm das. mitgetheilte Aeußerung über das Werk des Abraham b. Hassan bietet im Druck nur die Variante, daß als dessen Heimath nicht לנרדו, sondern ארנים genannt wird. — Daß

die Schrift des Abraham b. Haſſan ſelbſt in der Bibelausgabe von 1517 enthalten ſei, iſt zuerſt aus Verſehen im Katalog der hebräiſchen Druckwerke des Britiſh Muſeum und danach in dem der Breslauer Seminarbibliothek angegeben worden. Der in den Eingangsworten befindliche Name konnte bei flüchtigem Einblicke leicht für den des Autors genommen werden.

Breslau, im November. Dr. Roſin.

Aktenſtücke zur Geſchichte der Frankiſten in Polen.

[Fortſetzung.].

III. In termino ulteriori ex Remissione DD. Commissariorum, circa assensum Partium praefixo, sub die Mercurii 17ma mensis Novembris, anno quo supra 1756to legitime incidenti, eosdem Jnfideles Seniores Synagogarum, intra Dioecesim praesentem reperibilium, quantumuis, et extrajudicialiter, ut se sisant, et legitime compareant praeventos, nec tamen comparentes contumaciter sese gessisse, nec quidquam adversus Dogmata prout se traxerunt, et eodem in termino debuerant, replicasse, demum Decreto Judicii nostri, sub eadem qua supra Mercurii 17ma mensis Novembris die, monitos ac nisi pro die Veneris 10ma mensis Decembris, Anno quo supra compareant, comminatos; In termino ex intimato sibi Decreto, vim Comminationis prout latius patet prae se ferente provenientes ad diem Lunae 17ma mensis Decembris prorogato comparentes, exceptiones quasdam irreales, praeposteras caeteras, apposuisse; Tandem Decreto Judicii nostri sub eadem Die, ut si quid de jure adversus instantiam partis habent, inferant, alias sententiae sub die 17mensis Novembris relatae pareant, prolato, adstrictos, Rotulum inquisitionum et examinis Testium adversus Contra-Talmudistas expeditarum per se productum aperiendum, ac dicta Testium

publicanda supplicasse conventos, inter per Contra-Talmudistas quorum nomine hic producitur, eum in instantiis Incolarum Seniorum Synagogarum Palatinatus Podoliae sit comparitum nomine, verbotenus autem quod Seniores Palatinatus Podoliae fuerint, dumtaxas affecti, allegatum anteriores in Terminos intrantium nomine, quod sit exhibitus ac ad praesens comparitum repo suisse, ac rationes quasdam adversus Dogmata, in vim rescripti produxisse, post apertos Rotulos per partes productos et publicata Testium dicta ac communicationem Inquisitionum per copias concessam et rejectas rationes adversus Dogmata exhibitas, tanquam praeposteras nulliter imoet frivole per Talmudistas opposita, ac informes et ad casum non quadrantes, prout ex actis constat ad inventas ulteriori in termino, videlicet die Veneris 25ta mensis Februarii anno currenti 1757mo praefixo, ac incidenti, quosdam nonnisi comparuisse, et dilationem ad concludendum in causa ad primam juris expetiisse, ac de facto impetrasse, et sub die Lunae 28va mensis Februarii, anno quo supra 1757 quendam infidelem Simonem Hyrzkovvicz affertum Seniorem, suo et aliorum Incolarum itidem Infidelium Seniorum Palatinatus Podoliae restrictive ac temere comparentem, actoratus duntaxat ad solam processus involutionem variasse, ac prout ipsius elicitur ex Instantiis subordinatum, potius nullo mandato Procurae, quod se non habere recognovit, et vel ideo clementiae Judicii sese submisit, instructum nulliter comparuisse, ac consequenter rescriptum adversus dogmata informiter (ejus enim non intererat) produxisse, aliaque, quam plurima, contra auctoritatem Jurisdictionis attentasse, Infideles vero Seniores Synagogarum Palatinatus Podoliae non comparuisse, ac per id contumaces, prout et mediante Decreto Judicii nostri sub eadem die Lunae 28mensis Februarii lato, ac sub die Lunae 23mensis Martii anno itidem 1757 publicato, certis quibusdam Synagogis in i bidem specificatis exceptis, sunt adinventia, ac poenae eatenus reservatae extitisse, ac nisi pro die Lunae 20ma mensis Junii, anno praesenti realiter et in effectu compareant, comminatos, eodem in Termino e Decreto, ipsis in vim effectivae comminationis, intimato, ac prout a tergo apparuit executo, tum et requisitiorialibus contra Dominicam potestatem, eum dumtaxat ad finem, ut illos pro die et Termino superius

praefixis statuant, aut ad comparendum adigant, emanatis et per Dioecesim publicatis literis debite tandem comparentes, se ad rescriptum per dictum Simeonem Hyrzkovvicz quod sit Seniorum Synagogarum Palatinatus Podoliae nomine porrectum retulisse, et mediante sententia Judicii nostri, prout se traxerant, idem nominibus suis alios etiam cavendo, ac fideiubendo Synagogarum Seniores judicialiter subscripsisse, Contra-Talmudistas autem instantanee hocce adversus replicasse, et tam hos sua dogmata et illorum, argumenta quam etiam Talmudistas responsum suum, propositis hinc inde quatuor selectis palam et aperto suis e libris justificasse, iisdemque judificatis et hinc inde elucidatis ac manibus suis propoiis, in quibus con-aut discordant hac in causa finaliter, informiter tamen, ac non consequenter per Infideles Seniores Synagogarum, intra Dioecesim praesentem reperibilium concluaum fuisse ac esse constat, ac evidenter ex actis elicitur, visis denique, ac lectis Arteculis, libellatim, prout intererat, conscriptis, Judicio Commissoriali in dictis oppidi Lanckoron Bonis per infideles Seniores Synagogarum intra Dioecesim nostram reperibilium, sub tempus Commissionis sub die 27mensis Augusti 1756to anno ad inquirendum mutuo per partes in vim accusationis exhibitis ac ab invicem scriptotenus negatis et hinc inde manibus propriis subscriptis, et juratoriis ad eosdem Testium depositionibus, per DD. Commissarios expeditis, sub die mense et anno, quibus supra, publicatis iis demque examinatis.

[Fortſetzung folgt].

Inhaltsverzeichniß.

Abhandlungen.

	Seite.
Biblische Analekten. Von Dr. M. Jastrow . . .	1— 7
Fortsetzung	145—150
Eine majoretisch-grammatikalische Kleinigkeit bezüglich der Silbe הֵא. Vom Herausgeber	8— 15
Herder's Bibelexegese. Von Dr. Nippner	16— 37
Ueber Beurtheilung von Zweck und Absicht bei Uebertretung religiöser Verbote nach dem Talmud. Von Dr. Zuckermandel	37— 43
Fortsetzung	76— 87
Schluß	155—160
Die Söhne des Tobias, die Helleniſten und der Spruchdichter Sirach. Vom Herausgebuer . .	49— 64
Schluß	97—122
Der Prophet Jeremia in Rama. Vom Herausgeber.	65— 75
Thron und Circus des Königs Salomo. Von Dr. Perles	122—139
Einiges über den Hohepriester Onias IV. in Aegypten und die Gründung des Tempels zu Heliopolis. Von Dr. Jastrow	150—155
R. Juda ha-Nasi's Antheil an unserer Mischnah. Von Dr. Dünner	161—178
Schluß	218—235
Ursprung der zwei Verläumdungen gegen das Judenthum vom Eselskultus und von der Liebloſigkeit gegen Andersgläubige. Vom Herausgeber . .	193—206
Zur karäischen Bibliographie. Von Dr. P. F. Frankl.	207—217
Fortsetzung und Schluß	274—280
Der Fettmilchische Aufstand in Frankfurt a/M. 1612—1616	236—240
Schluß	324—328
Die Integrität der Kap. 27 und 28 in Hiob. Vom Herausgeber	241—250
Miscellen zur rabbinischen Sprach- und Alterthumskunde. Von Dr. Perles	251—273
Fortsetzung und Schluß	358—375
Die zweifache Aussprache des hebräischen Resch. Vom Herausgeber	280—286